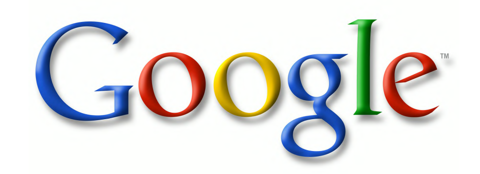


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

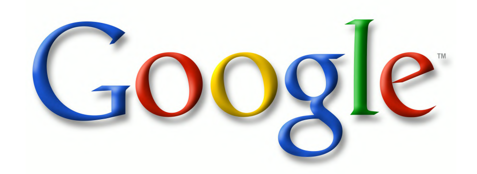
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.




STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES





Lehrbuch
der
philosophischen Wissenschaften
nach einem neuen System entworfen.

Zweiter Theil.

Allgemeine praktische Philosophie. Philosophische Moral.
Naturrecht und Anfangsgründe der Politik.

Von

Friedrich Bouterwek.

Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage.

Göttingen,
bei Johann Friedrich Röwer.
1820.

Aus der

Vorrede

zur ersten Ausgabe dieses zweiten Theils.

Die Ausarbeitung dieses zweiten Theils eines neuen Lehrbuchs der philosophischen Wissenschaften ließ mich von neuem empfinden, welch eine schwere Aufgabe es ist, Untersuchungen, durch die man die Wissenschaft weiter bringen möchte, in compendiarischer Kürze zusammenzupressen mit bekannten und wenig bestrittenen Lehren, die in einem Compendium nicht fehlen dürfen. Ich glaube kaum, daß man dem inneren Interesse dessen, was man Neues und einer strengen Prüfung Würdiges zu sagen glaubt, mehr schaden kann. Und doch blieb mir kein anderes Verfahren übrig, wenn dieses Lehrbuch seinen nächsten Zweck erreichen sollte.

Da die compendiarische Kürze alle polemische Umständlichkeit ausschließt, so vertheidigt auch das Moralsystem, das man in diesem Buche findet, sich selbst weniger, als es sonst wohl könnte, gegen den möglichen Vorwurf, daß es das Sittliche im Menschen viel zu

 sehr

sehr zur Sache des Herzens mache; der strengen Vernunft, in der gewöhnlichen Bedeutung dieses vieldeutig gewordenen Worts, viel zu wenig Genüge leiste; und auch in moralischer Hinsicht unbedenklich von Grenzen des menschlichen Wissens rede, wo man apodiktische Entscheidungen erwartet. Aber welche Abschweifungen von dem schmalen Wege, der gerade zum Ziele führen soll, wären nöthig geworden, wenn ich auch nur die berühmt gewordene, durch Kant eingeführte Unterscheidung formaler Moralprincipien von materialen besonders hätte erörtern wollen! Glücklicherweise ist über diesen Punkt, wie über viele andere, die hier berührt werden mußten, in unsrer philosophischen Litteratur das Für und Wider schon so oft verhandelt, daß dem Kenner der Wissenschaft doch nicht viel Neues mehr darüber gesagt werden kann. Dem Zuhörer in einem akademischen Auditorium hat der Professor, bekanntlich, gar vieles aus einander zu setzen, was das gelehrte Publicum nicht noch ein Mal zu vernehmen verlangt.

Vorzüglich möchte ich mich mit Kennern der Wissenschaft ausführlicher besprechen über das in diesem Lehrbuch aufgestellte und durchgeführte Verhältniß des sogenannten Naturrechts zu der allgemeinen Moral. Denn daß der seit Thomasius in Deutschland so beliebt gewordene und selbst von eminenten Denkern in Schutz genommene Gegensatz zwischen Naturrecht und Moral durchaus wieder vernichtet werden muß, wenn die Vernunft nicht länger mit sich selbst spielen soll, indem sie in juristischer Hinsicht zulässig zu finden scheint, was sie moralisch verwirft und verbietet; darüber bin ich, nach langer Prüfung der streitenden Argumente,

völlig

völlig einverstanden mit mehreren neueren Denkern, die den berühmten Zwangstheorien, nach denen man ein Recht haben soll, pflichtwidrig zu handeln, den Untergang bereiten. Aber daß das Recht (jus) überhaupt nichts weiter sey, als das Rechte (rectum); daß man das sogenannte Naturrecht, um es zu retten, in eine Anwendung der allgemeinen Moral auf die bürgerliche Gesetzgebung, oder auch in eine juristisch-politische Anthropologie verwandeln müsse; gegen diese Meinung streitet das Naturrecht, das man in diesem Lehrbuche findet, durchaus. Es läuft also Gefahr, von allen Parteien angefochten und verworfen, oder wohl gar nicht einmal der Anfechtung würdig gefunden zu werden. Das Wort Naturrecht habe ich aus keinem andern Grunde beibehalten, als, weil es üblich ist, den Theil der philosophischen Rechtslehre so zu nennen, dem man als einem der wichtigsten Theile der Theorie der bürgerlichen Gesetzgebung eine besondere Vorlesung auf unsern Universitäten zu widmen pflegt. Unterdessen bleibt dieses Naturrecht ein abgesondertes Capitel der philosophischen Moral, aber ein Capitel, das eine solche Absonderung füglich verträgt, weil die Lehre von der Gerechtigkeit in der Beziehung, in der sie Naturrecht genannt wird, auch außer Verbindung mit der Lehre von den übrigen Tugenden verständlich gemacht und bündig durchgeführt werden kann. Wer es unpassend findet, daß ungeachtet einer solchen Erklärung des Naturrechts doch die philosophische Moral in diesem Lehrbuche sich nicht lieber allgemeine Moral nennt, um durch eine genauere Bezeichnung sogleich anzudeuten, daß das Naturrecht kein Gegenstück zu ihr seyn soll; nun, der gebe ihr diesen veränder-

änderten Titel; vergesse aber nicht, daß die ersten Wahrheiten des Naturrechts auch in dieser Moral vorkommen. Gegen die summarisch zusammengepreßten Grundsätze des allgemeinen Staatsrechts, mit denen dieses Naturrecht schließt, glaube ich um so weniger mißtrauisch seyn zu dürfen, da ich noch in diesem Augenblicke nichts Wesentliches an ihnen zu ändern wüßte, ob sie gleich, freilich mit sehr bedachtsamer Wahl der Worte, zu einer Zeit niedergeschrieben wurden, da das gebeugte Deutschland kaum anfing, zu hoffen, daß der Tag der Erlösung sich nahe.

Als eine Einleitung zu diesem zweiten Theile des Lehrbuchs der philosophischen Wissenschaften sind die Praktischen Aphorismen anzusehen, die ich im Jahre 1808 dem Publicum vorlegte.

Wie weit ich durch fortgesetzte Beschäftigung mit dem unerschöpflichen Thema der Philosophie genöthigt werden möchte, einige Behauptungen zurückzunehmen, oder zu beschränken, werden die philosophischen Abhandlungen aussagen, durch die ich, wenn auch erst nach Jahren, in einer Form, die mir natürlicher ist, als der Compendienstyl, die Grundsätze, mit denen alle menschliche Wahrheit steht und fällt, weiter auszuführen denke.

Göttingen, am 7. December, 1813.

Nach-

Nachschrift
als Vorrede zur zweiten Ausgabe.

Was die ältere Vorrede zu diesem zweiten Theile weiter enthielt, betraf einige Lehrsätze des ersten Theils, die hier und da Anstoß erregt hatten, und in der neuen Ausgabe schon berichtigt sind.

So weit die compendiarische Kürze es erlaubte, habe ich nun das Meinige zu thun gesucht, die wesentliche Reform, deren, nach meiner Einsicht, die Wissenschaft des Naturrechts bedarf, in dieser neuen Ausgabe so klar, als möglich, vor Augen zu legen. Dazu war aber eine völlige Umarbeitung dieser Abthei-

lung des Lehrbuchs nöthig. Die ersten Grundsätze sind unverändert geblieben, aber auf eine solche Art weiter ausgeführt, daß nun wenigstens einem Jeden, wer der Mühe werth findet, sie zu durchdenken, die Gründe einleuchten werden, warum, meines Erachtens, die noch immer von sehr achtungswerthen Bearbeitern dieser Wissenschafe vertheidigte, seit Kant und Fichte in Deutschland vorherrschende Ansicht des Unterschieds zwischen Naturrecht und Moral auf bloßen Mißverständnissen beruht, zu denen die positive Rechtswissenschaft die erste Veranlassung gegeben hat. Aber so tief eingewurzelte Mißverständnisse lassen sich durch ein nacktes Compendium nicht heben, am wenigsten durch eine neue Ausgabe, die selten nur einmal so viel Aufmerksamkeit, als die erste, erregt. Unter den ausführlicheren Versuchen, durch die ich zur festeren Begründung und zur Erweiterung einiger philosophischen Wissenschaften noch etwas beitragen möchte, wird also eine genauere Kritik der bisherigen Naturrechtssysteme, verbunden mit einer hoffentlich befriedigenden Darlegung der Grundsätze, nach denen diese Wissenschaft in einem andern Lichte erscheint, einer der ersten seyn. Bis dahin werden auch unfreundliche Zurechtweisungen mich nicht befremden. Zu einer Vertheidigung der unmittelbaren Verbindung des Naturrechts mit den ersten Grundsätzen der Politik ist in einer Vorrede, wie

diese,

diese, eben so wenig Raum, als, die Gründe weiter zu rechtfertigen, warum in dem Systeme, dessen Abriß man in diesem Lehrbuche findet, auch das allgemeine Staatsrecht, Privatrecht, und Criminalrecht in Verhältnissen zu einander erscheinen, an die man jetzt nicht gewöhnt ist. Vorläufig mögen also auch die hier aufgestellten Grundlehren des allgemeinen Staatsrechts einer Kritik sich unterwerfen, die nicht sehr günstig ausfallen wird. Es sind indessen größten Theils dieselben Lehren, die schon in der ersten Ausgabe, also zu einer Zeit, da die neue Gährung der politischen Meinungen in Deutschland noch nicht angefangen hatte, unbedenklich sich zu zeigen wagten. Sie erscheinen hier nur anders ausgeführt, und in bestimmteren Verhältnissen entwickelt. Da sie keiner der jetzt gegen einander kämpfenden politischen Parteien angehören, steht ihnen fast von keiner Seite eine gute Aufnahme bevor. Aber die Zeiten ändern sich. Die Stürme, die jetzt den Horizont verdunkeln, werden vorübergehen, auch wenn wir es nicht erleben. Erst wenn der Himmel wieder heiterer und die Luft reiner geworden seyn werden, hat die Wahrheit, die hier zwischen alten Vorurtheilen und neuen Irrlehren in der Mitte liegt, ein besseres Schicksal zu erwarten.

Die allgemeine praktische Philosophie und die philosophische Moral haben in dieser neuen Ausgabe mehrere Berichtigungen erhalten, die besonders um der Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe willen nöthig waren.

Göttingen, am 29. September, 1820.

Inhalt
des zweiten Theils.

I.
Allgemeine praktische Philosophie.

II.

Philosophische Moral.

Tugend-

Tugend

III.

Naturrecht und Anfangsgründe der Politik.

die

Lehrbuch

der

philosophischen Wissenschaften.

Zweiter Theil.

I.

Allgemeine praktische Philosophie.

Allgemeine praktische Philosophie.

Vorerinnerung.

Begriff der praktischen Philosophie.

1. Praktisch heißt, einem neueren Sprachgebrauche gemäß, die Philosophie, wenn sie zu ihrem Gegenstande die menschlichen Handlungen wählt, insofern die Vernunft, es sey nach welchem Princip es wolle, ihnen einen Werth oder Unwerth zuspricht. Nun kann aber der Mensch nicht anders handeln, als in den Schranken der menschlichen Natur. Die praktische Philosophie, als Wissenschaft, schließt also theoretische Betrachtungen in sich, ohne welche wir nicht verstehen können, wie der Mensch überhaupt ein praktisches Wesen ist, und wie er in den Schranken seiner Natur zu handeln vermag. Diese Betrachtungen treffen überall mit denen zusammen, auf welche

die so genannte *theoretische* Philosophie sich gründet, wenn sie untersucht, wie der Mensch etwas zu *erkennen* vermag. Denn wenn auch nicht jede menschliche Handlung deutliche Erkenntniß voraussetzt, nach der sie sich richtet, so *bezieht* sich doch in der dynamischen Einheit des menschlichen Daseyns die Möglichkeit des Handelns überhaupt, des unwillkürlichen, wie des willkürlichen, auf die Summe von *Vorstellungen*, die ein menschlicher Geist in sich trägt. Eine scharfe Linie zwischen dem, was theoretische, und was praktische Philosophie im weiteren Sinne heißen soll, wird sich also nie ziehen lassen. Darum nennt sich die Philosophie praktisch im *engern* Sinne, wenn sie unmittelbar rathend, oder gebietend ausspricht, was in bestimmten Fällen zu thun, oder zu lassen ist, wenn der Mensch seiner wahren Bestimmung gemäß handeln will.

Vergl. den *ersten* Theil dieses Lehrbuchs der philos. Wissensch. Zweite Aufl. §. 3. — Erinnerung an die λογικὴ, φυσικὴ und ἠθικὴ der Alten.

2. Das Praktische im Menschen heißt das *Sittliche* in seiner Beziehung auf die Vorstellungen, die man sich vom *Guten* macht, wenn man über den Werth, oder Unwerth einer Handlung urtheilt. Die praktische Philosophie nennt sich also

auch

auch Moral oder Sittenlehre, indem sie das Gute befiehlt, oder zum Guten ermuntert. Aber von dem Moralisiren oder moralischen Kritisiren nach irgend einem angenommenen Begriffe vom Guten ist oft noch weit bis zur Philosophie. Denn Moralisiren kann Jeder, wer nach Begriffen, die er sich vom Guten macht, Lob und Tadel ausspricht. Durch verkehrtes, oft langweiliges, oft phantastisches Moralisiren ist die Moral überhaupt bey kräftigen Naturen, die nach eigner Einsicht sich selbst zu helfen wissen, hier und da in übeln Ruf gekommen. Aber auch eine systematische Moral oder Sittenlehre ist keine philosophische Moral, kein Theil der Philosophie, wenn sie nicht von den Untersuchungen ausgeht, die man jetzt allgemeine praktische Philosophie zu nennen gewohnt ist. Denn durch Philosophie muß jedes Urtheil auf seine letzten Gründe zurück geführt werden. Die Gültigkeit aller moralischen Urtheile auf die letzten Gründe der Möglichkeit des Handelns und des Unterschieds zwischen dem Guten und Bösen oder Schlechten zurückzuführen, ist die Aufgabe der allgemeinen praktischen Philosophie in der neueren Bedeutung des Worts.

Unterscheidung der philosophischen Moral von der Volksmoral. Doctrinale Abhängigkeit der Volksmoral von der Philosophie. Vergl. über den Begriff

 der

der Philosophie überhaupt Theil I. §. 1. dieses Lehrbuchs.

3. Das Gute überhaupt erscheint zum Anfange der allgemeinen praktischen Philosophie als ein Problem. Ob und in wiefern das Gute einerlei ist mit dem Vernünftigen, oder dem Nützlichen; ob irgend eine uneigennützige Tugend dem Menschen vernünftigerweise geboten werden kann; ob die Tugend sich lehren und lernen läßt; ob sie beschränkt ist auf die Gesetze der menschlichen Geselligkeit; ob sie von der Religion abhängig, oder unabhängig ist; und ob die wahre Moral überhaupt gebieten, oder nur rathen und ermahnen darf; alles dieses bedarf einer sorgfältigen, zur allgemeinen praktischen Philosophie gehörenden Untersuchung, ohne welche keine moralische Vorschrift dem philosophirenden Kopfe genügt.

Erscheinung der Moral als einer Klugheits- und Glückseligkeitslehre. — Vorläufige Ansicht der sittlichen Verhältnisse in ihrer Beziehung auf die Religion. — Vorläufige Anzeige des merkwürdigen Unterschieds zwischen den Tugend- und Weisheitssystemen der Alten und den Pflichtsystemen einiger neueren Sittenlehrer.

4. Daß die menschliche Sittlichkeit durch die Vernunft, die den Menschen von dem Thiere unter-

unterscheidet, entweder begründet wird, oder sich doch auf die Vernunft bezieht, hat noch niemand geleugnet. Das Gute heißt in dieser Hinsicht auch schon im gemeinen Leben das Vernünftige d. i. den Gesetzen der Vernunft Gemäße. Nun ist aber Vernunft im ganzen Sinne des Worts, wie die theoretische Philosophie ausführlich bewiesen hat, mehr als bloßer Verstand oder als das Vermögen der abstracten Vorstellungen oder Begriffe, die sich nach dem Princip der Uebereinstimmung untereinander zu richtigen Urtheilen und Schlüssen verbinden. Bestände der Antheil, den die Vernunft an der menschlichen Sittlichkeit hat, nur darin, daß der Mensch, als denkendes Wesen, fähig ist, nach Grundsätzen, übereinstimmend mit sich selbst, zu handeln, so wäre das Gute überhaupt mit dem Verständigen Einerlei. Jede menschliche Handlung müßte dann aber auch für gut erkannt werden, wenn sie nur nach klaren Begriffen und Grundsätzen, gleichviel nach welchen, erfolgt. Eine Unterscheidung guter Grundsätze von schlechten höbe dann sich selbst auf. Aber diese Unterscheidung guter Grundsätze von schlechten läßt nicht nur der natürliche Menschenverstand sich nicht rauben; auch die Philosophie darf ihn bei'm Anfange ihrer moralischen Untersuchungen nicht aus dem Gesicht verlieren, weil sie alle moralischen Ur-

theile zurückführen soll auf die letzten Gründe des Unterschieds zwischen Wahrheit und Irrthum (§. 2.); schlechte Grundsätze aber keine anderen sind, als falsche im moralischen Sinne.

Vergl. im ersten Theile dieses Lehrbuchs die beiden ersten Abtheilungen der Apodiktik.

5. Fast eben so einstimmig, wie der natürliche Menschenverstand, wenigstens im Allgemeinen, den Antheil anerkennt, den die Vernunft an der wahren Sittlichkeit hat, bezieht man den Begriff des Sittlichen und Guten im Menschen auf das Gefühl, wenn man von Güte des Herzens spricht. Indem nun die allgemeine praktische Philosophie untersucht, was denn eigentlich Güte des Herzens ist, und welchen Antheil das Gefühl an der wahren Sittlichkeit hat, bringt sie den oft besprochenen Unterschied zwischen Gefühl, Vernunft nnd Sinnlichkeit aufs neue zur Sprache. Diesen Unterschied in moralischer Beziehung so genau, als möglich, aufzuklären, ist um so nöthiger, weil die Geschichte der Meinungen lehrt, daß über die höchsten Grundsätze, die für die guten gelten sollen, unter den Philosophen selbst seit der Entstehung philosophischer Moral gestritten ist, die Sittlichkeit im wirklichen Leben aber größten Theils dem Herzen angehört, dessen natürliche Wirkungen

von

von den Streitigkeiten der Philosophen um die höchsten Grundsätze unabhängig sind. Es wäre also wohl möglich, daß eine genaue Untersuchung dessen, was Güte des Herzens genannt werden darf, uns nöthigte, von den gewöhnlichen Schulbegriffen über das Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit weit abzuweichen, weil man in mehreren Schulen das Vermögen der Gefühle überhaupt zur Sinnlichkeit zu zählen pflegt, und doch das Sittliche dem Sinnlichen contradictorisch gegenüber stellt.

Vergl. über Sinnlichkeit und Gefühl im Allgemeinen den ersten Theil dieses Lehrbuchs, besonders §. 36 und 37. der Apodiktik; und im Lehrbuche der philos. Vorkenntnisse, zweite Auflage, §. 27 und 35.

6. Vernunft und Gefühl vereinigen sich in dem sittlichen Bewußtseyn, das wir, zur Unterscheidung von dem theoretischen oder speculativen Bewußtseyn, das Gewissen nennen. Die praktische Philosophie ist also Gewissenslehre. Was das Bewußtseyn zum moralischen Gewissen macht, ist von der einen Seite die moralische Vorstellung, die dem denkenden Geiste vorschwebt, wenn wir zu erkennen streben, was in bestimmten Fällen Recht, oder Pflicht, ist. Von der andern Seite unterscheidet sich das moralische Bewußtseyn von dem

theoretischen vorzüglich durch die Mitwirkung des **Willens** und überhaupt des sogenannten **Begehrungsvermögens**, das man in den Schulen gewöhnlich dem Erkenntniß- oder Vorstellungsvermögen gegenüber stellt. Die allgemeine praktische Philosophie ist also insofern **Willenslehre**, als sie für den Willen, der als subjectives Princip der Möglichkeit sittlicher Handlungen vorausgesetzt wird, Regeln aufstellt, denen er mit **Freiheit** sich unterwerfen soll, damit das Gewissen sich selbst als ein **gutes** erkenne. Aber was das sogenannte Begehrungsvermögen überhaupt, und was besonders der eigentliche Wille im Menschen ist; in welchem Sinne der Wille frei genannt werden darf; und wie Freiheit des Willens bestehen kann mit dem Gesetze der Nothwendigkeit in der Natur; dieß vollständig zu erklären, so weit es sich erklären läßt, bedarf es **psychologischer, transcendentaler** und **metaphysischer** Forschungen, von denen also die allgemeine praktische Philosophie sich auch nicht ganz lossagen kann.

Vergl. im **ersten** Theile dieses Lehrbuchs die **Apodiktik** §. 39-41.; und die **Metaphysik** §. 49 und 50.

7. Werfen wir nun die wissenschaftliche Frage auf: wie die praktische Philosophie **begründet** wer-

werden, und womit sie anfangen soll? so ist erstens klar, daß sie nicht auf irgend eine angenommene Theorie der Seelenkräfte, also auch nicht auf den Gegensatz zwischen einem Vorstellungs- oder Erkenntnißvermögen und einem Begehrungsvermögen, gegründet werden darf, weil das Sittliche, als solches, im Gebiete einer Theorie der Seelenkräfte nicht liegt. Eben so wenig darf die praktische Philosophie, zweitens, mit einem höchsten Grundsatze anfangen, der aller sittlichen Gesetzgebung zum Grunde liegen soll; denn es fragt sich noch, ob es überall einen solchen höchsten Grundsatz giebt. Wollten wir die Wahrheit eines höchsten Grundsatzes, der in sittlicher Hinsicht für den höchsten gelten soll, etwa dadurch beweisen, daß wir durch Beispiele zeigten, wie nach irgend einem Grundsatze dasjenige als gut und recht erscheint, was man schon im gemeinen Leben dafür erkennt, so würden wir uns nicht nur in einem Zirkel bewegen, der gar nichts beweiset; wir würden sogar anstatt der letzten Gründe des Unterschieds zwischen Wahrheit und Irrthum in moralischer Hinsicht die Urtheile des gemeinen Lebens, deren Wahrheit, oder Unwahrheit, durch die Philosophie erst geprüft werden soll, als blinde Zeugen für eine unerwiesene Behauptung aufstellen. Eben so weit würden wir uns von der Idee der Philosophie,

sophie, die keinem Vorurtheile weicht, entfernen, wenn wir ohne vorläufige Erörterung der moralischen Elementarbegriffe vom Begriffe der Pflicht ausgehen wollten; denn es leuchtet keinesweges aus diesem Begriffe selbst ein, daß er für den höchsten aller moralischen Begriffe gelten müsse, so lange noch zweifelhaft bleibt, ob er auch die Begriffe von Tugend und Recht in sich schließt.

Wird der Kantischen Moral mit Recht der Vorwurf gemacht, daß sie dem Menschen einen höchsten Grundsatz in das Gewissen hineinschiebe, und, anstatt diesen Grundsatz zu beweisen, sich nur in einem Zirkel von angenommenen Voraussetzungen bewege?

8. Bei der Nachfrage nach einem höchsten Grundsatze der Sittenlehre dürfen wir nicht die logische Wahrheit vergessen, daß alle Grundsätze, als solche, logische Producte des Verstandes, und nur insofern Wahrheiten sind, als die Begriffe, auf denen sie ruhen, nicht zu den erdichteten gehören. Die praktische Philosophie darf also nicht eher Grundsätze des Thuns und Lassens aufstellen, bis sie die moralischen Elementarbegriffe, die jenen Grundsätzen selbst zum Grunde liegen, aufgefunden und durch verständige Erklärung gegen Mißdeutungen gesichert hat. Dann muß sie zeigen, wie sich im menschlichen Gemüthe die Kraft, die wir den

Wil-

Willen nennen, auf die moralischen Elementarbegriffe, als leitende Vorstellungen, beziehen kann und wirklich bezieht. Gelingt es, nach diesen Untersuchungen auszumitteln, welche Grundsätze in sittlicher Hinsicht die höchsten genannt werden dürfen, so ist der Grund zum Gebäude einer philosophischen Tugend- und Pflichtenlehre philosophisch gelegt. Dieser Tugend- und Pflichtenlehre mag der Name Moral im engeren Sinne zugetheilt bleiben. Durch die allgemeine praktische Philosophie muß aber auch vorläufig erörtert werden, ob der philosophischen Rechtslehre oder dem sogenannten Naturrechte ein besonderer Platz in der Reihe der philosophischen Wissenschaften gebührt, oder ob es nur ein abgesonderter Theil der philosophischen Moral ist.

Erste Abtheilung.

Moralische Ideenlehre.

9. Wer die Frage: was denn eigentlich das Sittliche im Menschen ist? philosophisch, also mit beständiger Beziehung auf die letzten Gründe des Unter-

Unterschieds zwischen Wahrheit und Irrthum, beantworten will, kann nicht umhin, sogleich im ersten Augenblicke der moralischen Reflexion die objective Seite der Moral von der subjectiven zu unterscheiden. Die subjective Seite der Moral wird erkannt, wenn wir uns bewußt werden, wie der Seelenzustand, den wir den sittlichen nennen, von unsrer denkenden Individualität ausgeht, indem wir etwas entweder unwillkürlich begehren, oder verabscheuen, oder es mit Freiheit wollen. Die objective Seite der Moral wird erkannt, wenn wir uns bewußt werden, wie das unwillkürliche Begehren und Verabscheuen sowohl, als das freie Wollen, abhängig ist von Vorstellungen, die sich auf etwas Wirkliches außer uns beziehen. Die praktische Philosophie überläßt der allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre, zu untersuchen, ob und in wie fern die Unterscheidung der Vorstellungen von ihren Gegenständen ein wirkliches Daseyn von Gegenständen außer uns beweiset. Wo die praktischen Zustände im menschlichen Bewußtseyn anfangen, da findet sich der Mensch schon in einer Außenwelt, auf die er wirken kann, und die auf ihn wirkt. Aber gleichgültig kann uns doch auch in praktischer Hinsicht nicht seyn, woher die Vorstellungen stammen, durch die wir uns moralischer Gesetze bewußt werden; ob sie Erzeugnisse

der

der Eindrücke sind, die das Gemüth durch die Sinne empfing; oder ob die Vernunft durch ihre in ihr selbst gegründeten höheren Functionen (vergl. die Apodiktik) das Sittliche als etwas Uebersinnliches zum Bewußtseyn bringt; oder ob gar nur die Gewohnheit bewirkt, daß der freie Wille sich nach gewissen subjectiven Ansichten richtet, die dann die Stelle empirischer, oder rationaler Erkenntnisse verträten. Die Meinung, die man von dem Ursprunge der moralischen Gesetze hat, ist auch von keinem geringen Einflusse auf die Kraft, mit der die moralischen Vorstellungen das Gemüth ergreifen.

Subjectivitäts-Moral der griechischen Sophisten. — Unverkennbarer Einfluß der Gewohnheit und der herrschenden Meinung auf die moralischen Urtheile. — Erste Anzeige des Gegensatzes zwischen einer empirischen Moral und einer rationalen.

10. Während die Vorstellungen, die sich der Mensch von sittlichen Verhältnissen macht, unendlich verschieden seyn können, bleibt die subjective Grundlage (§. 9.) der Moral ein psychologisches Factum. Daß der Mensch, wie jedes lebende Wesen, von Natur nach einer Art des Daseyns strebt, die dem allgemeinen Typus der Gattung angemessen ist, zu der er gehört; daß er nach dem

Ange-

Angenehmen strebt, und das Unangenehme flieht; daß er als denkendes Wesen mit einer gewissen Freiheit handeln kann, oder handeln zu können glaubt; und daß er dann nach leitenden oder gebietenden Vorstellungen handelt; dieß sind psychologische Facta, die niemand bezweifelt. Aber welches die Vorstellungen sind, nach denen die freien Bestrebungen sich richten sollen; ob es Ideen im höheren Sinne des Worts, das heißt, reine Vernunftvorstellungen sind, durch die das Endliche im denkenden Geiste auf das Unendliche sich bezieht; oder ob es empirische Begriffe sind, gegründet auf physische Triebe und auf die Wahrnehmung dessen, was in die Sinne fällt; und ob die moralischen Gesetze, die durch diese Vorstellungen erkannt werden, unbedingten Gehorsam verlangen, oder ob sie nur anrathen, aus Klugheitsgründen das Eine vor dem Andern zu wählen; dieß sind die Fragen, von deren Beantwortung die Gültigkeit der Moralsysteme vorzüglich abhängt; mit denen wir uns also zuerst beschäftigen müssen.

Vorläufige Bemerkungen über die Grundtriebe der menschlichen Natur. — Ueber die Bedeutungen des Worts Idee nach der älteren und neueren Terminologie vergl. im ersten Theile dieses Lehrbuchs die zweite Abtheilung der Apodiktik.

11. Ehe wir von moralischen Ideen im höheren, eigentlich metaphysischen, Sinne reden dürfen, müssen wir das Unbezweifelbare in den allgemeinen Verstandesvorstellungen oder Begriffen zu entdecken suchen, die wir logisch verbinden, wenn wir ein moralisches Urtheil fällen. Eine Menge solcher Begriffe kommen uns sogleich entgegen. So viele Tugenden, so viele Pflichten, so viele Rechte, so viele Güter des Lebens sich denken lassen, so mancherlei moralische Begriffe giebt es, die wieder von den allgemeineren Begriffen umfaßt werden, die wir uns von Tugend überhaupt, Pflicht überhaupt, Recht überhaupt, und vom Guten überhaupt machen. Wollen wir uns aber mit einer bloßen Aufzählung dieser Begriffe begnügen, so entsteht nicht nur kein System der Moral; wir begreifen dann nicht einmal, wie ein moralisches Wesen, nach so verschiedenen Begriffen handelnd, mit sich selbst übereinstimmen kann. Wir fragen also: ob nicht unter der Menge von moralischen Begriffen einer der allgemeinste oder höchste, und welcher dieser Begriff ist?

Aeltere Subordination des Begriffes der Pflicht unter den Begriff der Tugend. — Kantische Subordination des Begriffes der Tugend unter den Begriff der Pflicht. — „Neuere Untersuchungen

über das Verhältniß der Pflichten zu den Rechten. — Vernachlässigung des Begriffes vom Guten überhaupt in den meisten neueren Schulen.

12. Der Begriff des Guten überhaupt ist der einzige Begriff, der Alles umfaßt, was ein moralisches Interesse für uns haben kann. Auf ihn beziehen sich nicht nur alle Urtheile über Weisheit und Tugend, Pflicht und Recht, und über menschliche Vollkommenheit überhaupt; wir erheben uns auch durch den vollen Gehalt dieses Begriffes über die engen Schranken des menschlichen Thuns und Lassens, indem wir unsre moralische Endlichkeit an die Idee des Unendlichen anknüpfen, das denn doch, es sey übrigens, was es wolle, als der Urgrund alles dessen, was ist und seyn kann, folglich auch als das Urprincip aller moralischen Ordnung und ihrer Gesetze gedacht werden muß. Gut im weitesten Sinne des Worts nennen wir bekanntlich schon im gemeinen Leben alles, was seinem Zwecke entspricht. Gut im engern und eigentlich moralischen Sinne ist, was dem Zwecke des Daseyns eines vernünftigen Wesens entspricht. Gut, in diesem Sinne, heißt eine Gesinnung und Handlung, wenn sie mit den Grundsätzen übereinstimmt, nach denen ein vernünftiges Wesen den wahren Zweck seines Daseyns erreichen kann. Die Sittenlehre, als Wissenschaft des Guten,

en, sehe also warum, daß der menschliche Verstand einen Zweck des menschlichen Daseyns auf irgend eine Art erkennen kann. Daß wir solche Erkenntniß [illegible] [illegible], muß der Erinnerer der Moralität, gleichsam [illegible] ihnen müssen, wenn wir, um zu finden, was wir uns als den Zweck unsers Daseyns denken sollen, einen von einem göttlichen Geiste ausgehenden Plan des Weltalls erkennen und Gesetze einer göttlichen Ordnung durchschauen müßten, die alles einzelne und gemeinsame Daseyn umfassen. In uns selbst müssen wir blicken, um zu finden, ob unsre Seele nicht ein Bewußtseyn von einem Zwecke unsers Daseyns in sich trägt, indem wir als vernünftige Wesen doch nicht blindlings handeln, sondern irgend ein Ziel erreichen wollen, welches es auch sey. Was diesem Zwecke gemäß ist, ist immer dasjenige, was wir uns als das Gute in unserm Thun und Lassen denken.

Kritik der Kantischen Lehre, daß nichts schlechthin gut genannt werden dürfe, außer ein guter Wille.

13. In uns selbst erkennen wir einen Zweck unsers Daseyns, auch ohne darnach zu forschen, ob ein höchster Geist, der die Welt regiert, durch unser Daseyn einen Zweck außer uns im All der

über das Verhältniß der Pflichten zu den Rechten. — Vernachlässigung des Begriffes vom Guten überhaupt in den meisten neueren Schulen.

12. Der Begriff des Guten überhaupt ist der einzige Begriff, der Alles umfaßt, was ein moralisches Interesse für uns haben kann. Auf ihn beziehen sich nicht nur alle Urtheile über Weisheit und Tugend, Pflicht und Recht, und über menschliche Vollkommenheit überhaupt; wir erheben uns auch durch den vollen Gehalt dieses Begriffes über die engen Schranken des menschlichen Thuns und Lassens, indem wir unsre moralische Endlichkeit an die Idee des Unendlichen anknüpfen, das denn doch, es sey übrigens, was es wolle, als der Urgrund alles dessen, was ist und seyn kann, folglich auch als das Urprincip aller moralischen Ordnung und ihrer Gesetze gedacht werden muß. Gut im weitesten Sinne des Worts nennen wir bekanntlich schon im gemeinen Leben alles, was seinem Zwecke entspricht. Gut im engern und eigentlich moralischen Sinne ist, was dem Zwecke des Daseyns eines vernünftigen Wesens entspricht. Gut, in diesem Sinne, heißt eine Gesinnung und Handlung, wenn sie mit den Grundsätzen übereinstimmt, nach denen ein vernünftiges Wesen den wahren Zweck seines Daseyns erreichen kann. Die Sittenlehre, als Wissenschaft des Guten,

ten, setzt also voraus, daß der menschliche Verstand einen Zweck des menschlichen Daseyns auf irgend eine Art erkennen könne. Auf eine solche Erkenntniß würden wir, nach den Resultaten der Metaphysik, gänzlich Verzicht thun müssen, wenn wir, um zu finden, was wir uns als den Zweck unsers Daseyns denken sollen, einen von einem göttlichen Geiste ausgehenden Plan des Weltalls erkennen und Gesetze einer göttlichen Ordnung durchschauen müßten, die alles einzelne und gemeinsame Daseyn umfassen. In uns selbst müssen wir blicken, um zu finden, ob unser Geist nicht ein Bewußtseyn von einem Zwecke unsers Daseyns in sich trägt, indem wir als vernünftige Wesen doch nicht blindlings handeln, sondern irgend ein Ziel erreichen wollen, welches es auch sey. Was diesem Zwecke gemäß ist, ist immer dasjenige, was wir uns als das Gute in unserm Thun und Lassen denken.

Kritik der Kantischen Lehre, daß nichts schlechthin gut genannt werden dürfe, außer ein guter Wille.

13. In uns selbst erkennen wir einen Zweck unsers Daseyns, auch ohne objectiv zu erforschen, ob ein höchster Geist, der die Welt regiert, durch unser Daseyn einen Zweck außer uns im All der

Dinge erreichen wollte, oder, mit andern Worten, ob es eine göttliche Bestimmung des Menschen giebt. Eine natürliche Bestimmung erkennen wir in uns, indem wir uns dessen bewußt werden, was unsrer ganzen Natur gemäß ist. In unsrer Natur liegt das unbezweifelbare Streben nach Glückseligkeit, das deßwegen auch die Grundlage so vieler Moralsysteme geworden ist. Aber was unsre Natur zu einer menschlichen macht, die sich von jeder thierischen Natur unterscheidet, ist doch immer die Vernunft. Daher der ursprüngliche Sinn der Grundregel aller Moral: Handle vernünftig, d. h. überlaß dich nicht blindlings und animalisch der Natur und dem Schicksale; blicke in dich selbst und in das Verhältniß deines subjectiven Daseyns zu dem, was außer dir ist, um auf dem Wege des Lebens irgendwo anzukommen, wo du ankommen willst, weil du es so für gut findest. Insofern liegt also der Begriff vom Guten unbezweifelbar innerhalb der Sphäre des Begriffes vom Vernünftigen überhaupt. Aber mit der Frage: wie muß ich denn handeln, um wahrhaft vernünftig zu handeln? tritt erst das eigentliche Problem der Moral hervor. Denn nun fragt sich weiter, ob der Mensch als vernünftiges Wesen nicht auch eine höhere d. h. über das bloße Streben nach

Glück-

Glückseligkeit erhabene Bestimmung in sich erkennt, und was er thun und lassen soll, um dem Bewußtseyn dieser höheren Bestimmung gemäß zu handeln. Allerdings muß das Gute auch mit dem Natürlichen einerlei seyn insofern, als es der ganzen Natur eines denkenden Wesens gemäß ist. In dieser weiten Bedeutung des Begriffs von einer subjectiven Natur verwandelt sich allerdings die Grundregel aller Moral: Handle vernünftig, in die Regel: Handle natürlich. Aber weder die eine, noch die andere dieser Regeln ist hinreichend, das Gute vom Bösen zu unterscheiden; und die zweite besonders bedarf der sorgfältigsten Auslegung, um nicht eine Maxime der schamlosesten Unsittlichkeit zu werden.

Andeutung der Verwandtschaft der Moralprincipien des Stoicismus und des Cynismus.

14. Vernünftig in einem gewissen Sinne handeln wir immer, wenn wir einen Zweck erreichen wollen, von dem wir nur dadurch, daß wir vernünftige Wesen sind, eine Vorstellung haben. Natürlich in einem gewissen Sinne müssen wir immer handeln, wir mögen wollen, oder nicht, weil kein Act des Willens unsre ganze Natur aufheben kann. Aber unter den mannigfaltigen und verschiedenartigen Bestrebungen, die in dem Gan-

zen unsrer Natur gegründet sind, können einige vorherrschen, oder allein herrschen. Als moralische Wesen können wir mit uns selbst in Streit gerathen, oder mit uns selbst übereinstimmen. Wie nun die Vernunft theoretisch dahin strebt, den Streit der Vorstellungen aufzuheben, indem sie das Uebereinstimmende unter ihnen hervorhebt in der Einheit des Denkens, so bestimmt sie praktisch das handelnde Wesen zum Streben nach Uebereinstimmung mit sich selbst. Das Gute überhaupt würde also nicht das Vernünftige seyn, wenn es einen Streit des Menschen mit sich selbst zuließe. Daher steht jedes Gesetz der wahren Sittlichkeit unter der Regel: Handle übereinstimmend mit dir selbst; und insofern, als die praktische Uebereinstimmung des handelnden Wesens mit sich selbst in klaren Begriffen auf eine theoretische Uebereinstimmung nach Grundsätzen zurückgeführt werden kann, läßt sich diese Regel auch logisch ausdrücken: Handle consequent. Aber zwischen der Consequenz nach irgend einem beliebigen Grundsatze, und dem innern Frieden, der das subjective Ziel aller moralischen Bestrebungen ist, würde nur dann kein Unterschied Statt finden, wenn das Vernünftige nichts weiter als das Verständige wäre (vergl. §. 4.).

15.

15. Durch Erläuterung dessen, was eigentlich Vernunft im Menschen ist, muß also der Begriff des Guten weiter entwickelt werden. Hier nimmt die praktische Philosophie den Faden auf, wo die theoretische ihn fallen ließ. Wäre Vernunft, im ganzen Sinne des Worts, nur Verstand oder das Vermögen der Begriffe und Urtheile, die sich zu Schlüssen verbinden, so würde auch der Antheil, den unsre menschliche Vernunft an unsrer menschlichen Sittlichkeit hat, nur darin bestehen, daß man consequent handelte nach Grundsätzen, um den Streit der natürlichen Triebe zu schlichten, die auf Erhaltung und Genuß des Lebens gerichtet sind. Auf einen dieser Triebe müßte dann auch das natürliche Wohlwollen zurückgeführt werden, dem man die übrigen Triebe folgerecht unterwerfen könnte, um sich eines guten Herzens zu erfreuen. Aber wenn die theoretische Philosophie beweisen kann, daß die Vernunft durch ihre höheren oder mehr als logischen Functionen, indem sie den denkenden Geist über die Sinnlichkeit erhebt, unmittelbar das Uebersinnliche und Ueberirdische erkennt, das sich unserm Bewußtseyn unmittelbar kund thut oder offenbart (S. die Apodiktik und Metaphysik), so erklärt sich, wie der Mensch als vernünftiges Wesen auch praktisch im Bewußtseyn höherer, d. h. in der Vernunft

nunft gegründeten, nicht auf bloße Erhaltung und bloßen Genuß des Lebens gerichteten Triebe seine moralische Würde erkennt. Daß man nicht anders handeln soll, als dem Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur gemäß, und in diesem Bewußtseyn nicht bloß natürlichen Trieben folgend, erkennen wir auf dieselbe Art unmittelbar, wie wir überhaupt das Uebersinnliche und Ueberirdische in uns erkennen.

16. Und hier sehen wir den allgemeinen Begriff des Guten, der auf den untern Stufen seiner Anwendbarkeit nur als empirischer Begriff erscheint, mit der metaphysischen Idee des Göttlichen zusammentreffen (vergl. die Religionsphilosophie). Das Gute ist das Göttliche im Menschen. Indem wir nicht anders handeln wollen, als einem Gesetze der Uneigennützigkeit im Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur gemäß, es folge daraus in diesem irdischen Leben für uns, was da wolle, erheben wir uns nicht nur über das bloße Streben nach Glückseligkeit; wir treten dann auch durch unser Wollen in eine überirdische Weltordnung ein, die sich dem reinen, über die Sinnlichkeit erhabenen Bewußtseyn offenbart. Das Göttliche allein ist das absolut Vollkommene, das den Zweck seines Daseyns

in

in sich selbst trägt. Der Mensch, als moralisches Wesen, erkennt in seinem Bewußtseyn unmittelbar, daß der Zweck seines Daseyns eben so wohl außer ihm liegt, als in ihm; daß er der Welt nicht weniger angehört, als sich selbst; daß er sich durch uneigennütziges Wollen erheben soll über das bloße Streben nach Glückseligkeit; daß er sich selbst nicht achten kann, wenn er nicht in seinen freien Bestrebungen sich selbst, mehr oder weniger, vergißt; daß sogar das beglückende Gefühl der Selbstachtung ihn flieht, wenn er das Gute nur in der Absicht thut, sich dieses Gefühls zu freuen. Wir fragen hier noch nicht, was denn das für ein Gesetz der Uneigennützigkeit ist, das wir in unserm moralischen Bewußtseyn unmittelbar erkennen. Die Rede ist zuerst nur davon, daß der moralische Begriff vom Guten, in der ganzen, auf dem Bewußtseyn dessen, was die menschliche Natur von der thierischen unterscheidet, ruhenden Bedeutung des vielumfassenden Worts, nicht zu trennen ist von der metaphysischen Idee des wahrhaft Göttlichen oder Ueberirdisch-Vollkommenen und der höchsten Verehrung Würdigen. Ob diese Idee der reinen Vernunft angehört, oder ob sie nur ein Erzeugniß der Phantasie ist, untersucht die Religionsphilosophie. Die allgemeine praktische Philosophie lehrt in dieser Hinsicht nur, daß das moralische Gefühl der Ach-

 tung

tung und das wahrhaft religiöse Gefühl der Anbetung aus einer und derselben Quelle fließen. Dem wahrhaft guten Menschen ist das moralische Gesetz, das er in seinem Bewußtseyn trägt, wie dem wahrhaft religiösen Menschen der Gegenstand seiner Anbetung, heilig.

17. Nach dieser Erklärung des Begriffes vom Guten scheint also die Sittlichkeit überhaupt von der Religion auf eine solche Art abhängig zu seyn, als ob jene überall nicht ohne diese entstehen und bestehen könnte. Aber so nahe verwandt auch wahre Sittlichkeit und wahre Religion sind, und so nothwendig für die allgemeine praktische Philosophie ist, diese Verwandtschaft in der moralischen Ideenlehre zu berühren; so besteht doch die Sittlichkeit insofern ganz und gar für sich und unabhängig von der Religion, als ein Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur (§. 15.), es stamme, woher es wolle, auch ohne religiöse Betrachtung zur menschlichen Natur gehört. Dieses Bewußtseyn, gegen dessen mächtige Kraft der räsonnirende Egoismus den Atheismus vergebens zu Hülfe ruft, kann mit seiner ganzen Stärke wirken, ohne von irgend einem Gedanken an eine überirdische Weltordnung begleitet zu seyn. Diesem Bewußtseyn gehorchend, opfert der Mensch lieber sein

Glück

Glück und selbst sein Leben auf, ehe er sich vor sich selbst entehrt. Er fühlt sich vor sich selbst entehrt, wenn er sich nicht als ein Wesen höherer Art über das bloße Streben nach Glückseligkeit so erhebt, daß sogar der Trieb der Selbsterhaltung ihn nicht abhalten kann, auch ohne alle Rücksicht auf ein künftiges Leben sein eigenes Daseyn ganz aus dem Gesichte zu verlieren, um zu leben und zu sterben für eine gute Sache. Da nun aber nichts Zweckloses für vernünftig gelten kann (§. 13.), wie soll denn derjenige, wer an keine überirdische Weltordnung glaubt und keine Aufschlüsse über den Zweck seiner Aufopferungen von einem künftigen Leben erwartet, seine Uneigennützigkeit vor seiner Vernunft rechtfertigen? Wenn also die Tugend, die Uneigennützigkeit in sich schließt, nicht auf einem blinden Gefühle beruhen soll, so müssen wir die Gesetze dieser Uneigennützigkeit für Gesetze einer überirdischen Weltordnung halten. Was wir als den Triumph der Sittlichkeit ehren, ist, philosophisch betrachtet, bloße Schwärmerei, wenn nicht eine Weltordnung, die über die irdische und physisch erkennbare erhaben ist, im Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur sich uns kund thut.

Consequenz der späteren cyrenaischen Glückseligkeitslehrer, die sich nicht scheueten, öffentlich

zu lehren, daß jede Aufopferung, die keinen erkennbaren Lohn bezweckt, widersinnig sey, weil jede vernünftige Handlung, als Mittel, den Lebensgenuß zum Zwecke habe.

18. Wie und wie weit es dem Menschen möglich ist, uneigennützig zu seyn, wird die moralische Willenslehre zeigen. Uneigennützigkeit, so weit sie möglich ist, wird aber überall, wo nicht der Egoismus den Sieg über das Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur davon getragen hat, für unerlaßliche Bedingung der Möglichkeit einer guten Gesinnung anerkannt. Zu einer gewissen Art von Uneigennützigkeit wird schon das Thier, das sich für seine Jungen aufopfert, durch einen Instinct getrieben, der auf Erhaltung der Gattung gerichtet ist. Gut und Uneigennützig sind aber darum noch keine Wechselbegriffe; denn daraus, daß jede gute Gesinnung uneigennützig ist, folgt noch nicht, daß jede uneigennützige Handlung gut sey. Was für wahrhaft gut im menschlichen Thun und Lassen gelten soll, muß den Gesetzen des Bewußtseyns gemäß seyn, zu deren Aufklärung die moralische Ideenlehre den Weg bahnt. Was vernünftige Uneigennützigkeit von schwärmerischer und überhaupt von thörichter unterscheidet, wird sich deutlicher am Schlusse dieser Abtheilung unsrer Untersuchungen zeigen.

19. Wer nichts weiter will, als, das Leben genießen, ist entweder ein Egoist, der vergebens Anspruch auf die Achtung wohldenkender Menschen macht, oder er hat sich durch Sophismen verführen lassen, das Gute in seinem eignen Bewußtseyn zu verkennen. Daß es einen edlen, des Menschen würdigen Lebensgenuß giebt und geben soll, und daß Verachtung des Genusses überhaupt und Herabwürdigung der Glückseligkeit nur einem Schwärmer in den Sinn kommen kann, werden die folgenden Untersuchungen lehren. Aber das absichtliche Streben nach Genuß ist, als solches, ohne allen moralischen Werth, und hat mit den Bestrebungen, die auf das Gute gerichtet sind, ursprünglich nur das Zusammentreffen mit gewissen beglückenden Gefühlen gemein, die eine Wirkung des uneigennützigen Wollens sind. Mögen immerhin diese Gefühle auch wieder veranlassende Ursachen moralischer Bestrebungen werden; so liegt doch das wahrhaft Gute dieser Bestrebungen nicht in dem schönen Selbstgenusse, den wir ihnen verdanken. Daß in der menschlichen Natur eine in jeder Hinsicht uneigennützige Gesinnung unmöglich ist, kann man unbedenklich zugestehen, ohne darum dem wahren Begriffe des Guten eins seiner wesentlichen Merkmale zu entziehen. Eben so wenig soll hier geleugnet werden, daß man auch

mit

mit der besten Gesinnung absichtlich nach edelm Lebensgenusse streben kann. Aber wer nur angenehm leben und nichts weiter will, der muß, wenn er consequent seyn will, um sein Leben, als erste Bedingung der Möglichkeit des Lebensgenusses, zu erhalten, im Nothfalle sich Alles erlauben; und dann ist er, wie ein großer Denker es ausdrückt, Staub unter unsern Füßen.

20. Ehe wir noch das Gesetz der Uneigennützigkeit, auf welches alle wahrhaft moralische Reflexion hinweiset, in einer Verstandesformel aufgefaßt haben, ist es schon als ein Gesetz, dem der Wille sich unterwerfen soll, dem Bewußtseyn gegenwärtig in dem Gefühle, das wir das moralische nennen. Denn das moralische Gesetz, wie es, mit Worten ausgedrückt, auch lauten mag, ist ursprünglich keine Verstandesformel; es ist ein Gesetz des Bewußtseyns, das auf einer Verkettung von Ursachen und Wirkungen beruhet, die sich im Innern unsers Geistes verbirgt. Das Gefühl, in welchem dieses Gesetz dem Bewußtseyn gegenwärtig ist, vertritt so lange die Stelle der moralischen Grundsätze, bis dem Verstande gelungen ist, es in klaren Begriffen aufzufassen. Aber daß dieß dem Verstande gelinge, setzt nicht nur die ruhigste und besonnenste Selbstbeobachtung voraus; es kann

auch

auch nur unter der Bedingung gelingen, daß wir nie die Wirkungen des Gefühls, durch welches es sich kund thut, aus dem Auge verlieren; und doch sind diese Wirkungen nicht immer leicht zu erkennen, weil das moralische Bewußtseyn selbst gestört wird, sobald die Einbildungskraft dasjenige, was ursprünglich moralisches Gefühl ist, mit Gefühlen von ganz andrer Abkunft vermischt. Könnte überhaupt der Mensch auch mit dem besten Willen sich nicht irren in den Begriffen, die er sich von Tugend und Pflicht macht, so würde die gute Absicht nicht so oft ihr Ziel verfehlen. Sie verfehlt es aber nothwendig, wo der Verstand auf falsche Grundsätze geräth, die sich auf ein gestörtes Bewußtseyn gründen. Der subjective Werth einer Handlung beruhet allerdings ganz und gar auf dem Gefühle und der Absicht, einer bestimmten Vorstellung vom Guten gemäß zu handeln. Objectiven Werth aber hat die Handlung nur da, wo sie mit den erweislich wahren Gesetzen des moralischen Bewußtseyns übereinstimmt; und nur dann ist sie wahrhaft gut zu nennen.

Einfluß dieses Verhältnisses der moralischen Absicht zur Einsicht auf die Criminaljustiz, wo die Frage entsteht, ob derjenige als ein eigentlicher Verbrecher bestraft werden darf, der in der Meinung, etwas Gutes zu thun, ein Verbrechen beging.

21. In der Beziehung unsrer Handlungen auf die Welt außer uns kann auch nur diejenige Absicht für gut gelten, bei welcher uns nicht gleichgültig ist, ob das Gute, das wir bewirken wollen, auch außer uns wirklich erfolgt. Denn da wir im moralischen Bewußtseyn erkennen, daß wir der Welt außer uns nicht weniger angehören, als uns selbst (§. 16.), so muß uns auch an dem Guten außer uns nicht weniger gelegen seyn, als an dem Guten in uns. Daher in edeln Gemüthern die moralische Freude über das Gelingen des Guten außer uns, es sey durch uns selbst bewirkt, oder durch Andere. Daher auch der moralische Schmerz über fehlgeschlagene Erwartungen, das Gute in der Außenwelt zunehmen zu sehen, und über vereitelte edle Plane. Gleichgültigkeit gegen den äußern Erfolg unsrer Bestrebungen, wenn wir nur uns selbst das Zeugniß geben können, das Unsrige gethan zu haben, ist umschleierter Egoismus. Den moralischen Schmerz sollen wir beherrschen, sobald er das Bewußtseyn stört, und den eigentlichen Willen zu hemmen droht; aber diesen Schmerz völlig unterdrücken sollen wir nie, am wenigsten in der Absicht, damit er uns in unserm Selbstgenusse nicht störe. Es giebt im äußern Leben Verhältnisse, unter denen nur der glücklich seyn kann, wer sich nicht schämt, es

auf

auf Kosten des edleren Theils seiner Natur zu seyn.

Einige Bemerkungen über die stoische Apathie.

22. Unerforschlich ist für den menschlichen Verstand das metaphysische Verhältniß unsrer moralischen Bestrebungen zu der religiösen Idee einer besten Welt. Denn wenn ein absolut guter Welturheber und Weltregierer die Ordnung der Dinge im Ganzen gestiftet hat und erhält, so ist auch im Ganzen Alles gut, was ist und geschieht, d. h. es ist der Idee einer besten Welt gemäß. Und doch müssen wir moralisch urtheilen, daß außer uns, wie in uns, vieles nicht ist, wie es seyn sollte, weil sonst das Bestreben, etwas daran zu bessern, als widersinnig abgewiesen werden müßte. Wie nun aber die wirkliche Welt im Ganzen unter allen möglichen Welten die beste seyn, und wie dessen ungeachtet im Einzelnen die natürliche Weltordnung von den moralisch freien Wesen nach Grundsätzen, die auf dem moralischen Bewußtseyn ruhen, durch Umbildung der Natur und Umänderung der natürlichen Verhältnisse, auch in den materiellen Dingen, die in die Sinne fallen, verbessert werden kann, bleibt uns ein Räthsel. Darum findet sich der Mensch als moralisches Wesen gleichsam zwischen zwei Wel-

 ten

ten gestellt. Von dem idealen Standpunkte der Sittlichkeit erscheint uns der natürliche Lauf der Dinge als ein endloser Kampf eines guten Princips mit einem bösen. Dem guten Princip gemäß, das wir als ein moralisches Gesetz in uns tragen, zerstören wir unbedenklich gar vieles, was die Natur hervorbringt, und erlauben uns, nach unsern subjectiven Bedürfnissen, so weit sie mit jenem Gesetze übereinstimmen, von allen Seiten in die natürliche Ordnung der Dinge einzugreifen, wenn wir Wälder ausrotten, Thiere, die ihrer natürlichen Bestimmung gemäß ihre Nahrung suchen, als unsre Feinde vertilgen, und überall mit den materiellen Dingen verfahren, als ob sie nur um unsrer willen da wären. Nach denselben Grundsätzen greifen wir erziehend und regierend in die Natur der moralischen Wesen außer uns ein. Daß wir es dürfen und sollen, leidet keinen moralischen Zweifel. Aber warum wir es dürfen, wenn wir glauben, daß alles, was sich natürlich ereignet, seinen guten Zweck hat, kann keine Metaphysik ergründen.

Merkwürdige Gründung der Moral des Zoroaster auf die metaphysische Lehre vom Kampfe eines guten Weltprincips mit einem bösen.

23. Nach allen diesen Erläuterungen des allgemeinen Begriffs vom Guten beziehe sich also dieser Begriff auf eine Idee im höheren Sinne des Worts d. h. eine der reinen Vernunftvorstellungen, durch die wir uns über die Natur erheben. Aber eben dieser Begriff hängt auch genau zusammen mit den Begriffen vom Vollkommenen, vom Schönen und vom Nützlichen. Die Begriffe vom Guten und vom Vollkommenen begegnen einander schon in dem gemeinschaftlichen Merkmale eines Zwecks (§. 12.). Denn vollkommen im weitesten praktischen Sinne des Worts ist, was seiner Bestimmung, d. h. dem Zwecke seines Daseyns völlig oder in jeder Hinsicht entspricht. Könnte der Mensch als moralisches Wesen sich selbst vollkommen finden, so müßte das Bewußtseyn von dem, was er seyn soll, zusammenfallen mit der Kenntniß seiner ganzen Natur; er müßte finden, daß er, so wie er ist, ganz das ist, was er seyn soll. Aber das Sittliche in uns ist nicht zu trennen von dem Streite der natürlichen Triebe mit der Bestimmung des Menschen. Wir sind als endliche Wesen immer nur insofern gut, als wir besser oder, was dasselbe sagt, im moralischen Sinne vollkommener zu werden streben. Unsre Sittlichkeit ist also immer nur eine Modification unsrer Unvollkommenheit. Gleichwohl ist das Ziel unserer guten Bestrebungen das

Vollkommene als dasjenige, was der Idee einer moralischen Weltordnung völlig entspricht. Dieses Gute ist das superlative oder das Beste, das nichts zu wünschen übrig läßt. Und hier trifft die Moral wieder mit der Religion zusammen. Alle Vollkommenheit des Endlichen ist nur relativ. Das Absolut-Vollkommene ist das Göttliche (§. 16.); das Unbedingt-Ehrwürdige und zugleich in jeder Hinsicht das Höchste; der Urgrund der moralischen Weltordnung; erhaben über alle Abhängigkeit von einem andern Daseyn. Jeder moralische Fortschritt endlicher Wesen ist also Annäherung zur Göttlichkeit. Aber vollkommen werden in dem absoluten Sinne, wie das Göttliche vollkommen ist, kann ein endliches Wesen vernünftigerweise nicht wollen. Der Grundsatz: Strebe nach Vollkommenheit, gehört unerlaßlich zur wahren Moral. Aber aus dieser allgemeinen Formel läßt sich auf keine Art erkennen, was denn der Mensch zu thun hat, um vollkommner zu werden. Auch der allgemeine Typus der menschlichen Natur reicht nicht hin, die unbestimmte Vollkommenheitsmaxime anwendbar zu machen; denn es ist unmöglich, daß jedes menschliche Individuum Alles, was sich als menschliche Vollkommenheit denken läßt, nach einem allgemeinen Canon in gleichen Verhältnissen, wie jedes

des andere Individuum, in sich hervorbringe, weil das Eigenthümliche seiner Individualität ihm unmöglich macht, sich selbst in ein personificirtes Abstractum zu verwandeln. Das Unmögliche aber kann eine gesunde Moral schon deswegen, weil es unmöglich ist, nicht verlangen.

Ueber das Vollkommenheitsprincip der Wolfischen Moral.

24. Auf eine andere Art trifft der Begriff vom Guten mit dem Begriffe vom Schönen zusammen. Schön ist, was unmittelbar durch sich selbst, ohne besondere Rücksicht auf wissenschaftliches, oder praktisches, oder religiöses Interesse, den denkend-empfindenden Geist erfreuet, weil es der normalen Form der ganzen Natur eines denkend-empfindenden Geistes gemäß ist. Die weitere Ausführung dieser Erklärung des Schönen gehört der Aesthetik an. Auf dieselbe Art erfreuet uns das Gute, wo wir es in uns, oder außer uns, wirklich erblicken, oder auch nur zu erblicken glauben. Auch fällt ins Auge, daß das Gute wirklich insofern einerlei ist mit dem Schönen, als Beides der normalen Form unsers Geistes gemäß ist. Daher auch die Aehnlichkeit zwischen der moralischen und der ästhetischen Billigung und Mißbilligung, wie auch zwischen der moralischen Unei-

 gen-

gennützigkeit und der ästhetischen Liberalität. Dessen ungeachtet unterscheidet sich das Schöne von dem Guten überhaupt schon dadurch, daß das Schöne zunächst und unmittelbar nur als Gegenstand des Genusses in Betracht kommt, der Genuß aber, als solcher, gar keinen moralischen Werth hat (§. 19.). Ferner liegt im Bewußtseyn des Guten die ideale Nöthigung, die sich als Pflicht kund thut, und nicht selten mühsame Anstrengungen und Aufopferungen verlangt, die sich mit dem freien Lebensgenusse, der zum Gefühle des Schönen gehört, nicht vertragen. Mit der normalen Form unsers Geistes stimmt das Schöne nur in dem Genusse überein, bei welchem wir an Pflichten gar nicht denken. Die Moral müßte sogar diesen Genuß verbieten, wenn nicht ein edler Lebensgenuß, bei welchem wir nicht an Pflichten denken, auch zu unsrer Bestimmung gehörte (vergl. §. 19.). Sie befiehlt auch in der That, daß wir uns den Genuß des Schönen versagen, wo es Pflichten zu erfüllen giebt, die mit diesem Genusse in vielen Lagen des wirklichen Lebens nicht bestehen können. Wer die ernste Gesinnung, die, den Genuß aufopfernd, der strengen Pflicht sich unterwirft, eine schöne Gesinnung nennt, verwechselt ursprünglich verschiedene Begriffe. Um so sorgfältiger aber muß die Moral die Ver-

wandt-

wandtschaft des Guten und Schönen weiter verfolgen, um zu zeigen, wie die moralische Bildung die ästhetische in sich aufnimmt, und in welchem Sinne es eine Schönheit der Seele giebt, die von der erworbenen Tugend verschieden ist, und doch auch einen moralischen Werth hat.

Erinnerung an die Moral Shaftesbury's und Hutcheson's. — Ueber das stoische Καλὸν.

25. In den Verhältnissen, wo das Gute mit dem Schönen zusammenfällt, unterscheidet es sich von dem Nützlichen. Denn wie das Schöne, ohne alle Rücksicht auf einen außer ihm liegenden Zweck, unmittelbar durch sich selbst gefällt, so trägt das Gute unmittelbar seinen Werth in sich selbst. Nützlich ist überhaupt, was als Mittel zur Erreichung vernünftiger Zwecke dient und in Beziehung auf diese Zwecke einen Werth hat. Wer sich Pflichten und Tugenden nur als Mittel zur Erreichung eines verständigen Lebensgenusses denkt, in dessen Augen ist freilich das Gute entweder mit dem Angenehmen, oder mit dem Nützlichen, ganz und gar einerlei. Aber im Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur verhält es sich anders. Nützlich im moralischen Sinne ist, was als Mittel dient, oder dienen kann, einen guten Zweck zu erreichen. Das Nützliche selbst heißt

 in

in dieser Beziehung auch gut. Nützlich ist aber zuweilen dem Einen, was dem Andern in denselben Verhältnissen schädlich ist; denn nicht überal dienen zur Erreichung derselben guten Zwecke dieselben Mittel. Ob durch den guten Zweck jedes Mittel gerechtfertigt wird, das zu diesem Zwecke führt, muß die eigentliche Moral untersuchen. Auf das Verhältniß des Guten zum Nützlichen gründet sich auch der bei den Alten so beliebte Begriff von den Gütern des Lebens, d. h. von dem was dem Leben einen Werth giebt, und verdient, das man strebe, es zu besitzen.

26. Aus der reinen, über allen irdischen Gewinn erhabenen Idee des Guten entspringen die drei moralischen Cardinalbegriffe, die wir Tugend, Pflicht, und Recht nennen. Den weitesten Umfang hat unter diesen drei Begriffen der Begriff der Tugend; denn er umfaßt den ganzen moralischen Zustand eines endlichen Wesens in allen Verhältnissen, die mit dem Gesetze des Guten, das wir in unserm Bewußtseyn tragen, übereinstimmen. Er umfaßt eben deßwegen weit mehr, als der Begriff der Pflicht, der schon einen Streit der Neigungen mit dem Gesetze, das unbedingter Gehorsam verlangt, voraussetzt. Denn ein wahrhaft guter Mensch liebt das Gute auch aus un

wik

willkürlicher Neigung; und diese Liebe zum Guten, von welcher die natürliche Herzensgüte ausgeht, darf unter den Elementen der Tugend nicht übersehen werden. Von der richtigen Erklärung des Verhältnisses der Tugend zur Pflicht hängt großen Theils die Wahrheit der Aussprüche einer systematischen Pflichtenlehre ab. Denn dem gut gesinnten Menschen ist seine Pflicht heilig, und er ist immer bereit, ihr jede Neigung aufzuopfern, die ihr widerstreitet. Aber es ist nicht Pflicht, immer nur darauf bedacht zu seyn, Pflichten zu erfüllen. Unterwerfung der Triebe und Neigungen unter einen Begriff von Pflicht kann gar nicht Statt finden, wo die Triebe und Neigungen von selbst mit dem Gesetze des Guten übereinstimmen. Der Begriff von eigentlicher Pflicht tritt also nur da im Bewußtseyn hervor, wo der freie Wille im Streite der Triebe mit dem Gesetze den Ausschlag geben soll. Nun schließt aber alles freie Wollen, dessen Ziel das Gute ist, ein Streben nach Uebereinstimmung des sittlichen Wesens mit sich selbst in sich (§. 14.). Je mehr sich eine Individualität moralisch veredelt, desto mehr wird sie auch in sich selbst durch freies Wollen zu bewirken suchen, daß der Streit der Triebe mit dem Gesetze verschwinde, und daß dem Menschen zur andern Natur werde, zu handeln, wie man soll. Eine Sittenlehre,

 die

die nur das für gut erkennt, was aus Pflicht gethan wird, widerspricht also sich selbst. Indem sie verlangt, daß der Mensch Pflichten erfüllen soll, fordert sie ihn auf, sich selbst entgegen zu arbeiten, damit das subjective Ziel der sittlichen Bestrebungen, der innere Friede oder die Uebereinstimmung des moralischen Wesens mit sich selbst, erreicht und zugleich nicht erreicht werde. Aber je schwerer es ist, im Streite mit sich selbst zu siegen, desto achtungswürdiger erscheint die Tugend, wenn die Neigung dem strengen Pflichtbegriffe sich unterwirft. Dieser Gehorsam, der zur Tugend unerlaßlich gehört, hat denn auch einige neuere Moralisten verleitet, sich die Tugend in jeder Hinsicht als etwas Befohlnes zu denken, oder gar theologisch allen innern Werth einer guten Gesinnung zurückzuführen auf Gehorsam gegen den Willen Gottes.

Ueber den Kantischen Begriff der Pflicht. — Ueber das theologische Moralprincip des Crusius.

27. Für die eigentliche Moral, die bestimmte Grundsätze des Thuns und Lassens ausspricht, ist indessen nicht gleichgültig, ob sie sich Tugendlehre, oder Pflichtenlehre nennt; denn die Uebereinstimmung einer Gesinnung mit dem Gesetze des Guten bleibt eine und dieselbe, sie mag aus

Nei-

Neigung, oder aus Pflicht entspringen; die Lehren der Moral folgen also allerdings auch einem und demselben Princip, sie mögen aussagen, welchen Neigungen man sich überlassen, welche man sogar absichtlich in sich wecken und beleben, oder, welche man, dem Gesetze des Guten gemäß, bekämpfen und unterdrücken soll. Am Ende läßt sich in der eigentlichen Moral alles Gute gewissermaßen als das Pflichtmäßige darstellen, sofern die Moral lehrt, was aus freier Entschließung gethan und unterlassen werden soll. Aber dieses pflichtmäßige Thun und Lassen ist zuweilen auch nur Mittel, eine Gesinnung hervorzubringen, die als unwillkürliche Neigung wirken soll. So findet z. B. eine Pflicht der Dankbarkeit nicht nur insofern Statt, als wir willkürlich dem Begriffe der Dankbarkeit gemäß handeln können, auch wenn wir uns nicht dankbar fühlen; sondern wer sich noch zwingen muß, dem Begriffe der Dankbarkeit gemäß zu handeln, bringt die wahre Tugend der Dankbarkeit erst in sich hervor, wenn ihm gelingt, nach diesem Begriffe auch sein Gefühl umzubilden. Eine falsche Moral ist also diejenige, die, wie Kant es einmal treffend ausdrückt, den ganzen Weg des Lebens mit Pflichten wie mit Fußangeln belegt. Je mehr wir in der moralischen Selbstbildung vorrücken, desto mehr verwandelt sich auch

der

der erworbene Theil unsrer Tugend in eine Herzensgüte, bei welcher uns so natürlich wird, gut zu handeln, wie wir athmen und leben.

28. Jetzt erst, nachdem die fortschreitende Erläuterung des allgemeinen Begriffes vom Guten uns zum Begriffe der Pflicht geführt hat, können wir ohne Vorurtheil und Uebereilung die große Frage zu beantworten versuchen, wie denn das moralische Gesetz, auf das sich alle Pflichtbegriffe beziehen, als ein höchster Grundsatz der wahren Moral ausgedrückt werden soll. Denn, daß unser Bewußtseyn einen uns angebornen moralischen Grundsatz in sich trage, ist unmöglich, weil alle Grundsätze, also auch die moralischen, Verstandesproducte sind, die eine Vergleichung und Verknüpfung von Begriffen voraussetzen, mit denen sie stehen und fallen (vergl. §. 8.). Die Begriffe aber, aus deren logischer Verknüpfung moralische Grundsätze entspringen, die uns nicht täuschen, müssen, wie alle Begriffe, die uns nicht täuschen (S. die Apodiktik im ersten Theile dieses Lehrbuchs), auf einer unbezweifelbaren innern Wahrnehmung beruhen. Nur durch innere Wahrnehmung erkennen wir im wachen Bewußtseyn, daß wir moralische Wesen sind, und daß dieses Bewußtseyn ein Gesetz in sich trägt, dem unser Wille sich un-

werfen soll. Dieses Gesetz selbst aber erkennen
r unmittelbar nur in seinen psychologischen Wir-
ngen d. h. in der Art, wie es unser Gemüth
herrscht. Anders, als durch wiederholte innere
ahrnehmung dieser Wirkungen des moralischen
esetzes in uns, vermögen wir nicht, es in Be-
iffen aufzufassen und als einen Grundsatz auszu-
echen. Nach der natürlichen Einrichtung des
nschlichen Geistes fassen wir die psychologischen
irkungen des moralischen Gesetzes zuerst in den
rklichen Lagen des Lebens auf, die mannigfaltig
chseln; und in der Beziehung auf diese mannig-
tigen Lagen des wirklichen Lebens schafft sich der
rstand moralische Grundsätze, die das Bewußt-
n für gültig anerkennt. Unter diesen Grund-
zen findet sich aber nicht leicht ein allgemeinster
er alle übrigen umfassender, weil das Allgemeinste
s Abstracteste ist, das nur philosophirenden
pfen zum Bedürfnisse wird. Zur natürlichen
chwäche des menschlichen Geistes gehört, daß der
rungen, außerhalb der Mathematik wenigstens,
r so mehrere werden, je abstracter und allgemei-
r die Untersuchungen sind. Daher der Streit
er den höchsten Grundsatz der Moral. Die ei-
ntliche Glückseligkeitsmoral, die ihre Be-
iffe von Tugend und Pflicht auf das natürliche
treben nach Glückseligkeit zurückführt, hat vor je-

dem

dem andern Moralsysteme den Vortheil, daß sie ihren höchsten Grundsatz: "Thue, was deine wahre Glückseligkeit befördert und sichert", gar nicht zu beweisen braucht; denn dieser Grundsatz versteht sich aus dem natürlichen Verhältnisse des Glückseligkeitstriebes zur Vernunft von selbst, wenn nämlich als unbezweifelbar vorausgesetzt wird, daß alles vernünftige Handeln auf den Glückseligkeitstrieb zurückgeführt werden müsse. Eben so bequem hat es die theologische Moral, deren höchster Grundsatz ist: "Thue, was Gott befohlen hat", sobald nämlich die Befehle Gottes als bekannt vorausgesetzt werden, wobei denn auch auf den systematischen Zusammenhang wenig ankommt. Aber wir haben gesehen, zu welchen, dem moralischen Bewußtseyn geradezu widerstreitenden Resultaten die eigentliche Glückseligkeitsmoral führt, wenn sie nicht durch Inconsequenz sich selbst widerlegen will. Da nun die philosophische Moral, ungeachtet ihrer Verwandtschaft mit der Religionsphilosophie, auch nicht von Befehlen Gottes ausgehen darf (vergl. §. 16 und 17.), so wird die Frage, wie denn der höchste Grundsatz der Uneigennützigkeit laute, wenn auch die Wirklichkeit eines Gesetzes der Uneigennützigkeit im Bewußtseyn nicht bezweifelt wird, nicht leicht von den philosophirenden Köpfen ganz auf eine und dieselbe Art beantwortet werden.

29. Aber die moralische Ideenlehre hat uns durch die fortschreitende Analyse des allgemeinen Begriffes vom Guten auch schon so weit geführt, daß wir die Resultate dieser Analyse nur zusammenzufassen nöthig haben, um den einzigen Grundsatz, der wirklich für den höchsten in der Moral gelten kann, nicht zu verfehlen. Ein endliches Wesen ist ein moralisches Wesen insofern, als es durch die zu seiner Wesenheit gehörende Vernunft fähig ist, seine Bestimmung oder den Zweck seines Daseyns zu erkennen, und selbstthätig dazu mitzuwirken, daß es seine Bestimmung erfülle (§. 12. 13.). Was dem Zwecke des Daseyns eines vernünftigen, aber nicht göttlichen Wesens (vergl. §. 16.) gemäß ist, das ist das Gute in dem Sinne des Worts, auf den die Moral sich gründet, die durch eben diesen Begriff vom Guten sich auf das absolut Vollkommene oder Göttliche bezieht (§. 16.). Im Bewußtseyn seiner Bestimmung strebt ein vernünftiges, aber endliches und unvollkommenes Wesen, dessen Natur mit sich selbst mehr oder weniger im Streite liegt (§. 14.), mit sich selbst übereinzustimmen, so weit es in den Schranken seines endlichen Daseyns möglich ist (§. 14.). Das allgemeine, die Natur aller endlichen vernünftigen Wesen umfassende Gesetz des Guten kann also kein anderes seyn, als dieses:

Handle und lebe übereinstimmend mit dir selbst im Bewußtseyn deiner Bestimmung.

Nun erkennt aber der Mensch seine Bestimmung moralisch, nicht metaphysisch (§. 12.), im Bewußtseyn desjenigen, was ihn eigentlich zu einem Menschen, d. h. zu einem vernünftigen Wesen macht, dessen Natur in einer bestimmten Form des Organismus das Thierische mit dem Göttlichen, von dem unser Geist wenigstens eine nothwendige Vorstellung, wenn auch keine metaphysische Erkenntniß hat, gleichsam vermittelt. Der höchste moralische Grundsatz für alles menschliche Thun und Lassen kann also kein andrer seyn, als dieser:

Handle und lebe übereinstimmend mit dir selbst im Bewußtseyn des wahrhaft Menschlichen in dir, oder, was mit andern Worten (vergl. §. 15.) dasselbe sagt, im Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur.

Aufzuklären, wie man diesem Bewußtseyn gemäß handeln und leben soll, ist die Aufgabe der eigentlichen Moral (vergl. §. 8.). Einen höchsten und doch unmittelbar anwendbaren Grundsatz der Moral, wie z. B. der Kantische seyn soll, kann es gar nicht geben, weil dasjenige, was überhaupt zur Würde der menschlichen Natur gehört, aus

meh-

mehreren Elementen des Bewußtseyns besteht, die als Thatsachen nachgewiesen werden müssen, aber sich aus keinem allgemeinen Urtheile ableiten lassen. Die eigentliche Moral wird zeigen, wie mehrere moralische Grundsätze, die man für die höchsten ausgegeben hat, in gewisser Hinsicht die Stelle eines höchsten Grundsatzes vertreten können, aber sogleich mißdeutet werden, wenn man sie in jeder Hinsicht als die höchsten geltend machen will. Vorläufig hat sich indessen schon aus der Analyse des allgemeinen Begriffs vom Guten ergeben, daß eine Uneigennützigkeit, die mit dem natürlichen Streben nach Glückseligkeit in Uebereinstimmung gebracht werden soll, unerlaßlich zur Würde der menschlichen Natur gehört (§. 18. 19.).

30. Die allgemeine praktische Philosophie kann auch den dritten der moralischen Cardinalbegriffe (§. 26.), den Begriff des Rechts, nur vorläufig erörtern. Dieser Begriff, in dem ihm eignen Sinne des Worts, läßt sich eben so wenig aus dem Begriffe der Tugend, als aus dem Begriffe der Pflicht, ableiten. Er entspringt, wie die Begriffe von Tugend und Pflicht, unmittelbar aus der Idee des Guten. Denn indem wir uns der Pflicht bewußt werden als einer von der Vernunft ausgehenden Nöthigung, einem Gesetze des Guten

ten zu gehorchen, erkennen wir auch das Recht in uns als einen in der Vernunft gegründeten Anspruch auf dasjenige, was zu einer moralischen Existenz gehört. Die Sprache hat kein andres Wort, den wahren Sinn dieses Begriffs genauer zu bezeichnen. Welche Bedeutungen übrigens dem Worte, das unsre in der Vernunft gegründeten Ansprüche ausdrückt, durch den gemeinen Sprachgebrauch und durch die Lehren mehrerer Schulen angeknüpft sind, ändert nichts an der eigentlichen Wurzel des wahren Rechtsbegriffs. Aber dieser Begriff ist auch unzertrennlich von dem Bewußtseyn nothwendiger Verhältnisse, denen ein Anspruch gemäß seyn muß, um für ein wahres Recht zu gelten. Sofern diese Verhältnisse in den äußern Bedingungen der Möglichkeit einer moralischen Existenz liegen, entspringt aus der Anwendung des Rechtsbegriffs die so mannigfach mißdeutete Wissenschaft, die sich Naturrecht nennt. Aber auch die eigentliche Moral oder Tugend- und Pflichtenlehre bedarf des Rechtsbegriffs, um die Tugend der Gerechtigkeit zu erklären. Die weitere Ausführung der Untersuchungen, die das Recht und die Gerechtigkeit betreffen, muß der Moral und noch mehr dem Naturrechte überlassen bleiben, über dessen Verhältniß zur Moral hier noch nichts entschieden werden soll.

Vor-

Vorläufige Bemerkungen über eine Lehre, nach welcher man ein in der Vernunft gegründetes Recht haben soll, zu thun, was den Gesetzen der Tugend und Pflicht widerstreitet.

31. Verwandt mit den Rechtsbegriffen im bürgerlichen Leben, aber ursprünglich ganz verschieden vom philosophischen Begriffe des Rechts, ist der Begriff des Erlaubten. Das Gebotene, als solches, kann nicht schlechthin für einerlei mit dem Erlaubten gelten, weil die Erlaubniß nur ein Hinderniß aufhebt, das einer gewissen Art, zu handeln, entgegen stehen könnte; das Gebot aber positiv bestimmt, was geschehen soll, und nicht bloß geschehen darf. Zwischen dem Sollen und dem Dürfen kann gleichwohl nach dem wahren Begriffe der Pflicht kein ursprünglicher Unterschied Statt finden; denn das Pflichtwidrige ist das schlechthin Verbotene, und dieses kann in keiner Hinsicht erlaubt seyn. Aber das Pflichtmäßige umfaßt erstens die Verhältnisse des wirklichen Lebens auf eine solche Art, daß bei der Ausübung einiger Pflichten eine Sphäre der Willkür offen bleibt, innerhalb welcher Mehreres liegt, was auf gleiche Art pflichtmäßig, oder überhaupt gut seyn kann, weil es nur empirisch verschieden, in moralischer Hinsicht aber einerlei ist. So ist es z. B. Pflicht, für seine Gesundheit zu sorgen,

oder,

oder, sich anständig zu kleiden; aber der Mittel, diesen Zweck zu erreichen, können in gewissen Fällen so vielerlei seyn, daß in moralischer Hinsicht gleichgültig ist, welches unter mehreren man wählt. Was nun auf diese Art der Willkür überlassen bleibt, ist in dieser Hinsicht das Erlaubte. Aber das Erlaubte im moralischen Sinne unterscheidet sich von dem Gebotenen auch durch das Verhältniß der moralischen Gesetze zu den unwillkürlichen Neigungen und Trieben. Denn wenn wir uns bewußt werden, daß eine Neigung, die wir fühlen, von selbst schon mit dem Gesetze des Guten übereinstimmt, so dürfen wir dieser Neigung folgen, weil dasjenige, was wir thun, wenn wir ihr folgen, dasselbe ist, was wir pflichtmäßig thun sollen. Die bürgerlichen Gesetze erlauben freilich um der bürgerlichen Freiheit willen, die auch der Unsittlichkeit eine gewisse Sphäre offen lassen muß, im Allgemeinen gar vieles, was die Moral in bestimmten Fällen eben so wenig erlauben, als gebieten kann. Was man dann nach bürgerlichen Gesetzen ein Recht zu thun hat, kann weit abweichen von dem, wozu uns unmittelbar die Vernunft berechtigt.

Vorläufige Erwähnung der Versuche, Naturrechtsgesetze als Erlaubnißgesetze den moralischen Gesetzen als Pflichtgesetzen gegenüber zu stellen.

Zweite Abtheilung.

Moralische Willenslehre.

32. Die allgemeine praktische Philosophie geht von der moralischen Ideenlehre zur Willenslehre über, (vergl. §. 8.) indem sie in der subjectiven Grundlage der Sittlichkeit (vergl. §. 9. 10.) dasjenige, was wir überhaupt unser Wollen nennen, hervorhebt und erläutert. Dieses Wollen, im weiteren Sinne des Worts, umfaßt auch die Neigungen und Triebe. Eigentlicher Wille, im engeren Sinne, ist die individuelle Kraft, durch welche die freien Bestrebungen, die auf das Gute oder Böse gerichtet sind, im Bewußtseyn der Unabhängigkeit der Vernunft von der Begierde, sich unterscheiden von dem unwillkürlichen Verlangen. Die moralische Willenslehre untersucht also erstens, ob es in der menschlichen Natur nicht auch ein unwillkürliches Verlangen nach dem Guten gebe. Dann sucht sie zweitens zu zeigen, wie sich in uns der eigentliche Wille verhält zu dem unwillkürlichen Verlangen, und in welchen Verhältnissen die Tugend zur Freiheit des Willens steht.

 Durch

Durch diese Untersuchungen erklärt sie zugleich die Uebereinstimmung und den Unterschied zwischen erworbener Tugend und unerworbener Herzensgüte (vergl. §. 26.).

Verhältniß dieses Theils der allgemeinen praktischen Philosophie zur allgemeinen Psychologie. Vergl. des Verf. Lehrbuch der philos. Vorkenntnisse, zweite Aufl. §. 34 u. 57.

33. Wenn wir unbefangen in unser Inneres blicken, um uns der Uneigennützigkeit, ohne die kein wahrhaft guter Wille Statt findet (§. 18. 19.), so klar, als möglich, bewußt zu werden, können wir nicht umhin, eine unwillkürliche Uneigennützigkeit von einer willkürlichen zu unterscheiden. Daß es in der menschlichen Natur eine unwillkürliche Uneigennützigkeit giebt, kann nur der bezweifeln, wer alle eigentliche Liebe, deren das menschliche Herz fähig ist, aus der sogenannten Selbstliebe erklären zu können glaubt. Was man Selbstliebe nennt, ist einerlei mit dem natürlichen Interesse, das jeder Mensch an seinem eignen Wohlbefinden nimmt, d. h. mit dem Verlangen nach eigner Glückseligkeit. Was aber zu allen Zeiten Liebe im moralischen, nicht physischen, Sinne des Worts geheißen hat, schließt ein unwillkürliches Verlangen in sich, zu leben für etwas

außer

außer uns, und wenn es seyn muß, sich aufzuopfern für einen Gegenstand der unwillkürlichen Zuneigung. Diese Liebe also, die wir die moralische nennen, verdient entweder diesen Namen nicht, oder sie muß sich rechtfertigen können vor dem Verstande durch ihre Uebereinstimmung mit der Idee des Guten.

Ueber den Begriff der Liebe im Sinne des Christenthums, und über Kant's Reduction der christlichen Liebe auf Gehorsam gegen die Gebote Gottes.

34. Eben jenes unwillkürliche Verlangen eines moralischen Wesens, sich selbst, wenn es seyn muß, aufzuopfern für etwas, wofür man sich eben so sehr, oder mehr noch interessirt, als für sich selbst, gehört zur moralischen Natur unsers Wesens. Allerdings reicht dieses Verlangen allein noch nicht einmal zur unerworbenen Herzensgüte hin, viel weniger zur Vollendung einer guten Gesinnung. Wenn das Gefühl der Liebe ein anderes fühlendes Wesen zum Gegenstande hat, schließt es auch ein eigennütziges Verlangen nach dem Genusse in sich, der aus der Vereinigung mit dem geliebten Gegenstande entsteht. Ueberdieß kann auch die reinste Liebe, ihrer edeln Abkunft ungeachtet, parteiisch und ungerecht werden.

den. Aber ohne allen moralischen Werth ist keine wahre Liebe, weil alle wahre Liebe mehr oder weniger uneigennützig ist. Sie ist die Grundlage der unerworbenen Herzensgüte, nicht diese selbst. Wo das unwillkürliche und uneigennützige Verlangen des menschlichen Herzens als Liebe zum Guten überhaupt hervortritt, das heißt, wo es von selbst die Richtung nimmt, die der Vernunft und der aus ihr entspringenden Idee des Guten gemäß ist, da fängt die unerworbene Herzensgüte an. Diese wahre Herzensgüte schließt auch immer die Bereitwilligkeit in sich, dem Verstande Gehör zu geben, und das Gefühl den Grundsätzen zu unterwerfen, nach denen der Mensch in der Harmonie seiner überthierischen Bestrebungen mit sich selbst übereinstimmt. Und doch muß selbst der blinden Liebe im Gegensatze mit der verständigen Selbstsucht ein moralischer Werth zugesprochen werden, wenn gleich nur ein subjectiver.

Psychologische Erläuterung der gemeinen Vieldeutigkeit des Wortes Liebe und der daraus entstandenen Mißverständnisse in den Schulen und im gemeinen Leben. — Platonischer Begriff der Liebe.

35. Die Liebe, die wir die moralische nennen dürfen (§. 33.), ist nicht einerlei mit der Sympathie oder dem Mitgefühle. Auch das

Gei-

Geistige, das nur in der Vorstellung denkender Wesen eine Wirklichkeit hat, Wahrheit und Wissenschaft zum Beispiel, kann unmittelbarer Gegenstand der Liebe seyn; und im Gefühle dieser Liebe sich selbst vergessend, kann der Mensch sterben für Wahrheit, oder für seinen Glauben, wie für Freund und Vaterland. Aber in die persönliche Liebe, deren Gegenstand ein andres moralisches Wesen ist, mischt sich immer das Mitgefühl ein. Dieses Gefühl, ohne welches keine wahre Menschlichkeit Statt findet, gehört auch in andrer Hinsicht zur moralischen Natur unsers Wesens. Es bestimmt uns, wie die moralische Liebe, über den Leiden und Freuden Anderer uns selbst zu vergessen. Auch kann nur ein denkendes Wesen sich selbst an die Stelle eines anderen Wesens setzen, und mit ihm leiden, oder sich mit ihm freuen, indem es das fremde Daseyn in das seinige aufnimmt. Durch dieses Gefühl wird das Gemüth besonders zu allen geselligen Tugenden gestimmt. Der Gefühllose, den fremdes Leid nicht rührt, ist gewöhnlich auch der Ruchlose, der nichts achtet.

Ueber das Moralprincip der Sympathie nach Adam Smith.

36. Unwillkürlich so zu handeln, wie es dem Gesetze des Guten gemäß ist, bestimmt uns aber

 auch

auch sehr oft unmittelbar das Gefühl der Selbst-achtung oder inneren Ehre. Dieses Gefühl wirkt um so natürlicher als ein Element der unwillkürlichen Herzensgüte, weil es mit dem Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur, auf welches alle Moral zurückweisen muß (§. 15. 29.), unzertrennlich verbunden ist. Der unmittelbare Gegenstand einer wahrhaft moralischen Achtung ist immer das Gute, in welchen Verhältnissen es sich auch kund thue. Wo das Gute mit dem Göttlichen zusammenfällt (§. 16.), da geht die Achtung in Anbetung, das höchste aller menschlichen Gefühle, über. Aber auch sich selbst achten muß unwillkürlich Jeder in dem Bewußtseyn dessen; was ihn zu einem moralischen Wesen macht. Daher der edle Stolz, ohne welchen keine Tugend ist. Durch das Zusammenwirken dieses edeln Stolzes mit der moralischen Liebe und dem Mitgefühle wird die unwillkürliche oder natürliche Herzensgüte vollendet.

Ueber die Versuche, das Gefühl der innern Ehre zu beschränken auf das Bewußtseyn eines freien Handelns nach Grundsätzen.

37. Könnte der Mensch das Gute nicht achten und lieben, und müßte er es nicht, je mehr er Mensch im höheren Sinne des Worts ist, unwill-

willkürlich achten und lieben, wo bliebe da im menschlichen Leben die wirkliche Tugend? Aber die Tugend selbst (§. 26.), die mehr ist, als unwillkürliche Herzensgüte, fängt dennoch erst da an, wo der freie Wille, auf der natürlichen Grundlage einer guten Gesinnung fortbauend, einen Charakter erzeugt. Dieser freie und eigentliche Wille ist nicht etwa ein natürlicher Trieb, der sich nach Grundsätzen richtet oder, wie man es nennt, Vernunft annimmt; er ist im Bewußtseyn unsrer Subjectivität die reinste Spontaneität oder Selbstthätigkeit unsers Geistes; er ist diejenige Spontaneität, durch welche der Mensch als denkendes Wesen fähig ist, sich über die Sinnlichkeit zu erheben und alle natürlichen Triebe zu beherrschen. Diese Herrschaft des Willens über die Begierde ist ferner nicht einerlei mit dem psychologischen Uebergewicht der Grundsätze über die natürlichen Triebe. Der freie Wille bedarf nicht einmal immer der Grundsätze, um sich dem Bewußtseyn kund zu thun. Er bedarf nur des Bewußtseyns überhaupt, das immer da anfängt, wo die denkende Subjectivität durch den ursprünglichen Reflexionsact den Objecten gegenüber tritt, von denen sie sich unterscheidet. Wie das Denken, im höheren Sinne des Worts, mit sich selbst anfängt, indem das denkende Individuum

duum sich entsinnlicht, eben so fängt das eigentliche Wollen im Bewußtseyn der Entsinnlichung mit sich selbst an. Tiefer, als bis zu diesem Zusammentreffen der reinen Spontaneität, die sich im Denken offenbart, mit derjenigen, durch die ein freies Handeln möglich wird, kann das Bewußtseyn das ursprüngliche Verhältniß des Denkens zum Wollen nicht verfolgen. Frei heißt der Wille im moralischen Sinne, sofern er im wirklichen Bewußtseyn dessen, was wir sollen und können, unbezweifelbar dieselbe Spontaneität ist, die im Denken unmittelbar mit sich selbst anfängt.

Vergl. im ersten Theile der zweiten Auflage dieses Lehrbuchs die Apodiktik §. 39-41., und die Metaphysik §. 49 und 50.

38. Im moralischen Bewußtseyn hat der Mensch eine unmittelbare Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Freiheit seines Willens, ohne über ihre Möglichkeit nachgedacht zu haben. Könnten nun die Psychologie und die Metaphysik diese Ueberzeugung in eine Selbsttäuschung auflösen, so müßte, alles Aergernisses ungeachtet, zugestanden werden, daß die eigentliche Tugend, sofern sie von der unwillkürlichen Herzensgüte verschieden ist (§. 37.), von der subjectiven Seite mit einer Selbsttäuschung anfange. Mit Recht behauptet der De-

terminist, daß die Sittlichkeit in ihren objectiven Verhältnissen unerschüttert bleibt, wenn gleich jeder Act des menschlichen Wollens, dem allgemeinen Causalnexus der Dinge und der Vorstellungen gemäß, gerade so, wie jede Naturbegebenheit, in einem vorhergehenden Ereigniß gegründet seyn sollte. Denn das moralische Gesetz bleibt, was es ist, das wollende Individuum mag sein Wollen wahrhaft mit sich selbst anfangen, oder es mag durch die Bedingungen der Möglichkeit seines Daseyns und Denkens genöthigt werden, so zu handeln, als ob es sein Wollen mit sich selbst anfienge. Und wenn am Ende Alles, was geschieht, nach einem ewigen Causalnexus der Dinge unfehlbar genau so erfolgt, wie dieser Nexus es mit sich bringt, so geht auch die ganze moralische Ordnung der Dinge unfehlbar ihren nothwendigen Gang. Dem gut Gesinnten wird, um des Gefühls seiner Würde willen, immer daran gelegen bleiben, daß er der Idee des Guten gemäß handele. Auch die Meinung, daß Freiheit des Willens eine Selbsttäuschung sey, kann in der nothwendigen Verkettung der Verhältnisse nichts ändern, folglich auch der Sittlichkeit nicht schaden, wenn nämlich der Wille wirklich nicht frei ist. Aber mit gleichem Rechte behauptet der Indeterminist, daß das moralische Bewußtseyn selbst

durch

durch den Determinismus erschüttert wird, weil der Mensch, der, ohne an Freiheit zu glauben, wissentlich so handeln will, als ob er an Freiheit glaubte, in seinem Bewußtsein eine fast komische Rolle spielt, in der er, sich selbst täuschend, sich selbst gefällt. Und warum soll dann nicht auch die Rolle, welche das Gesetz des Guten in dieser Comödie der Selbsttäuschung spielt, dem denkenden Kopfe verdächtig werden? Wie kann der seinem Bewußtseyn in irgend einer moralischen Hinsicht trauen, wer die natürliche Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Freiheit einer künstlichen Erkenntniß ihrer Unwirklichkeit und Unmöglichkeit aufopfert? Aber im Besitze einer solchen Erkenntniß kann auch nur der Pseudometaphysiker zu seyn wähnen, der den Anfang und die Grenzen der menschlichen Erkenntnisse verkennt. Ohne das Bewußtseyn, in welchem sich uns die Freiheit unmittelbar kund thut oder offenbart, wüßten wir überall nichts. Die Möglichkeit der Freiheit sey immerhin so unbegreiflich, wie die Möglichkeit der Vernunft überhaupt (S. die Metaphysik); aber die unmittelbare Erkenntniß des Wirklichen im Bewußtseyn weicht keinen allgemeinen Begriffen vom Möglichen, die doch sämmtlich nur mittelbare Vorstellungen sind, die nur insofern nicht täuschen, als sie keiner unmittelbaren Erkenntniß widerstreiten.

Ueber

Ueber Kant's Versuch, einen theoretischen Determinismus auszugleichen mit einem praktischen Indeterminismus durch die Unterscheidung eines empirischen Bewußtseyns, in welchem Alles durch einen allgemeinen Causalnexus bedingt seyn soll, von einem intelligibeln Bewußtseyn der Freiheit. — Ueber das Verhältniß der Freiheit zu den menschlichen Begriffen von den Eigenschaften Gottes s. die Religionsphilosophie §. 39.

39. Aber die wirkliche Freiheit, die sich em ungetrübten Bewußtseyn offenbart, ist, wenn uch nicht in sich selbst, doch in ihren Wirkunen bedingt und beschränkt durch ihr Verältniß zu den menschlichen Vorstellungen sowohl, ls zu den natürlichen Trieben. Wenn gleich das gentliche Wollen mit sich selbst anfängt (§. 37.), o bedarf es doch einer bestimmenden Vorstelung, auf die es sich bezieht. Deßwegen kann an nicht wahrhaft wollen, ohne zu wissen, was, enn gleich der Wille schwanken kann zwischen so ielerlei Vorstellungen, daß der Mensch in einem olchen Zustande selbst nicht weiß, was er will. Eine Vorstellung wirkt bestimmend auf den freien Willen, indem sie ihn zwar nicht nöthigt, aber och veranlaßt, ihr gemäß zu wirken. Je unkler die bestimmenden Vorstellungen sind, esto mehr beschränken sie den freien Willen; denn

da

da dieser Wille nur im Bewußtseyn wirkt, so muß auch auf die Vorstellungen, die ihn nicht beschränken sollen, das ganze Licht des Bewußtseyns fallen. Und doch kann auch der Freieste nicht anders handeln, als, nach seiner Einsicht. Ferner: zwischen dem freien Willen und den bestimmenden Vorstellungen findet immer eine Wechselwirkung Statt. In dieser Wechselwirkung ist der Ausschlag, den der Wille giebt, indem wir der Vorstellung gemäß, oder nicht gemäß, handeln, immer abhängig von der Stärke der Vorstellung. Eine Vorstellung wirkt um so stärker, je mehr sie den unwillkürlichen Trieb erregt, im Verhältnisse zu welchem sie ein Reiz heißt. Ob nun die Kraft des freien Willens, dem Reize nachzugeben, oder ihn zu überwinden, unendlich ist, d. h. ob der Mensch, der mit vollem Bewußtseyn handelt, auch den stärksten Reiz überwinden kann, sobald er nur ernstlich will; wer kann es erforschen? Derselbe Reiz, der dem freien Willen entgegen wirkt, verdunkelt das Bewußtseyn selbst um so mehr, je stärker er wirkt. Wer kann in diesem Dunkel erkennen, wie viel der freie Wille vermag? Ein moralischer Glaube an eine unendliche Kraft des freien Willens scheint nothwendig, wenn nicht das Laster in der Stärke der verführerischen Reize immer eine Entschuldi-

gung

gung finden soll. Gewiß ist, daß wir uns keiner bestimmten Grenze der Kraft des freien Wollens bewußt sind. Und wenn die Freiheit aus dem Unendlichen stammt; wenn sich in ihr die Urkraft des Daseyns offenbart; warum sollen wir nicht glauben, daß diese Kraft auch in uns unendlich sey? Ob man jemals ganz das Seinige gethan habe, einen verführerischen Reiz zu überwinden, wird schwerlich jemals ein Sterblicher, und wenn er auch noch so tief in seinen Busen greift, mit Sicherheit erforschen. Aber der Stifter des Christenthums lehrte darum doch beten: Führe uns nicht in Versuchung; und die schlichte Menschenvernunft sagte zu allen Zeiten: Meide die Versuchung.

Psychologische Bemerkungen über die Art, wie die Kraft des freien Wollens gestärkt werden kann durch Uebung. — Wie die Alten sagen konnten, die Tugend sey eine lange Gewohnheit.

40. Wenn wir aber auch eine unendliche Kraft, zu wollen, voraussetzen, so bleibt doch das Wollen selbst, als Gemüthszustand, von allen Seiten beschränkt. Denn dieser Gemüthszustand schließt die Bedingungen in sich, ohne die der eigentliche Wille nicht wirken kann. Diese Bedingungen, die Abhängigkeit des Willens von bestim-

 men-

menden Vorstellungen, die zugleich als Reize wirken (§. 39.), zeigen sich besonders in dem Verhältnisse der Freiheit zur Willkür. Willkür in dem Sinne des Worts, das uns hier angeht, ist das Vermögen, zu wählen, d. h. im Zusammentreffen mehrerer Vorstellungen der einen, oder der andern, zu folgen. Dieses Vermögen setzt im Allgemeinen keine Freiheit voraus, so lange nur Vorstellungen bleiben, die ein Wesen, das Triebe fühlt, mit verschiedener Stärke nach verschiedenen Seiten bewegen können, indem sie als Reize wirken. Wo die stärkere Vorstellung den Ausschlag giebt, da hat der Trieb eine bestimmte Richtung erhalten, d. h. das Individuum hat insofern gewählt. In diesem Zustande, der der thierischen Natur so gut, wie der menschlichen, eigen ist, fühlt sich das Individuum frei von außen; und doch erfolgte die Wahl nothwendig, je nachdem die Stärke einer der streitenden Vorstellungen entschied. Ueber diese animalische Willkür erheben wir uns durch die wahre Freiheit. Gleichwohl wirkt auch die wahre Freiheit in uns nur als ein Vermögen der Wahl zwischen dem Guten und Bösen. Diese Wahl ist das Werk des freien Willens, der nicht der Intensität der Vorstellungen nachgiebt, sondern selbst den Vorstellungen, die ihn zum Guten bestimmen, nur

deß=

deßwegen sich unterwirft, weil er in ihnen das Gute anerkennt. Aber auch diese Vorstellungen wirken als Reize, weil sie zusammenfallen mit dem Gefühle der innern Ehre (§. 36.), dessen Wirkung ist, daß wir auch unwillkürlich uns für das Gute interessiren. Daher kann kein Sterblicher in seinem Bewußtseyn genau erkennen, wie vielen Antheil der unmittelbar wirkende freie Wille an einem guten Entschlusse hat, und wie vieles die Stärke der moralischen Vorstellungen dazu beigetragen haben mag. Noch weniger können wir den Antheil, den die Freiheit am wirklichen Wollen hat, mit Sicherheit in den Handlungen Anderer erkennen.

Wahrer Begriff der sogenannten Libertas indifferentiae.

41. Nach dieser Erklärung des Verhältnisses der Freiheit zur Wahl des Guten läßt sich denn auch verstehen, in welchem Sinne wir mit Plato sagen dürfen, daß der wahrhaft freie Wille von selbst auf das Gute gerichtet ist. Denn in derselben Vernunft, der die reine Idee des Guten angehört (§. 16.), offenbart sich die Freiheit (§. 37.). Mit dem Bewußtseyn der Freiheit entspringt das Gefühl der innern Ehre (§. 36.), und mit diesem Gefühle das Interesse für den

Sieg des Guten. Je vernünftiger also im moralischen Sinne ein Mensch wird, je mehr er der wahren Idee des Guten gemäß mit klarer Absicht sich selbst zum Thun und Lassen bestimmt, desto stärker regt sich zugleich in ihm das Gefühl der innern Ehre; desto mehr interessirt er sich für das Gute, weil es das Gute ist; desto mehr fühlt er sich durch die Gewalt der Idee hingezogen, zu thun, was dieser Idee gemäß ist. Durch diese Gewalt der Idee in einer edeln Gesinnung wird aber die Freiheit des Willens keinesweges aufgehoben. Es wird vielmehr durch sie bewirkt, daß der Mensch sich seiner Freiheit in einem desto höheren Grade bewußt wird. Der wahrhaft gute Mensch verabscheuet das Böse. Es ist seiner ganzen Seele so zuwider, daß ihm kaum möglich bleibt, schlecht zu handeln. Aber indem er selbst dieß fühlt, erkennt er zugleich in seinem Innersten das freie Vermögen an, die unsittlichen Reize zu überwinden, von denen keine menschliche Natur sich ganz befreien kann.

42. Wie vielen, oder wenigen Antheil die moralische Freiheit an unserm Wollen und Thun hat, erkennen wir, so weit es erkennbar ist, in unserm Gewissen. In dem Gewissen streiten die egoistischen Triebe und Leidenschaften bald mit

den

den guten Grundsätzen, bald mit den Gefühlen des guten Herzens. Aber auch die Leidenschaften können mit den guten Grundsätzen und den Gefühlen des guten Herzens einen Bund eingehen. Was wir aus Pflicht, oder aus Liebe zum Guten zu thun glauben, ist oft nichts Anderes, als, was eine Leidenschaft, der wir nachgeben, uns zu thun hinreißt, weil das Ziel der Leidenschaft in gewissen Verhältnissen dasselbe seyn kann, auf welches der freie Wille nach der Idee des Guten gerichtet seyn soll. Keine Leidenschaft täuscht in dieser Hinsicht das Gewissen so leicht, als der Ehrgeiz. Alle heroischen Leidenschaften können auf eine ähnliche Art wirken. Selbst die Einsicht, die den Willen leiten soll, nimmt in dem getäuschten Bewußtseyn die Farbe der Leidenschaft an. Und wenn der Mensch immer nur nach Grundsätzen, nie nach Gefühlen, handeln will, läuft er Gefahr, mit der strengsten Gewissenhaftigkeit der wahren Idee des Guten eben so sehr zuwider zu handeln, als der Gewissenlose. Denn jeder Grundsatz ist ein Product des Verstandes, der sich irren kann; und selbst aus wahren Grundsätzen werden nicht selten durch unrichtige Anwendung falsche Schlüsse gezogen. Ein irrendes Gewissen ist aber nicht besser berathen, als ein getäuschtes. Subjective Güte muß jeder Ge-

finnung zugestanden werden, die irgend einem Tugendprincip, auch wenn es das ungereimteste wäre, die unwillkürliche Neigung unterwirft. Aber es kann sich auch ereignen, und ereignet sich besonders in Zeiten der Alles auflösenden Sophisterei nicht selten, daß die unwillkürlichen Neigungen eines Menschen weit besser sind, als seine angenommenen Grundsätze. Kommt nun gar zu den schlechten Grundsätzen, die sich in einem irrenden Gewissen als moralische Wahrheiten geltend machen, die Sanction eines religiösen Aberglaubens hinzu, so ist kein Frevel denkbar, den der Mensch nicht mit strenger Gewissenhaftigkeit begehen kann, in der Meinung, seine Pflicht zu thun. Mit der unmittelbaren Appellation an den Gerichtshof des Gewissens überhaupt ist also in der Sittenlehre wenig ausgerichtet. Wer in der moralischen Aufklärung nicht weit genug fortgeschritten ist, um den wahren Begriff des Guten aus seiner Quelle zu schöpfen, dem ist zu rathen, daß er, mit strenger Aufmerksamkeit auf sich selbst die täuschenden Einflüsse der Leidenschaften abwehrend, den Grundsätzen, nach denen irgend eine Moral ihn zu handeln befiehlt, nicht traue, wenn sie nicht übereinstimmen mit den natürlichen Regungen der moralischen Liebe (§. 33. 34.), des Mitgefühls (§. 35.) und der innern Ehre (§. 36.).

Beispiele von verkehrter Gewissenhaftigkeit, besonders nach religiösen Grundsätzen.

43. Hier ist nun der Ort, zu erklären, wie das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit in einem edeln Gemüthe sich verhält zur Uneigennützigkeit der Idee des Guten gemäß. Das natürliche Verlangen, das immer auf Selbsterhaltung und Genuß des Lebens gerichtet bleibt, kann niemals ganz übereinstimmen mit dem Gesetze der Unetgennützigkeit (§. 18.). Das sittliche Streben des Menschen nach Uebereinstimmung mit sich selbst (§. 14.) würde also sich selbst zerstören, wenn es nicht das natürliche Verlangen in sich aufnehmen könnte. Aber schon in dem unwillkürlichen Interesse, das wir am Guten nehmen (§. 40.), liegt eine Vereinigung des natürlichen Verlangens mit der Idee des Guten. Die Liebe zum Guten (§. 34. 35.) erfreuet das Herz; das Gefühl der innern Ehre (§. 36.) geht in ein edles Selbstgefühl über, das den Menschen unmittelbar beglückt, indem er sich selbst achtet. Belohnend ist das schöne Gefühl der Zufriedenheit, das nie ausbleibt, wenn man sich selbst bezeugen kann, im Kampfe mit unsittlichen Reizen durch Selbstbeherrschung das Seinige gethan zu haben. Leicht begreift sich also auch, wie Sittenlehrer des Alterthums

thums und der neueren Zeiten die Tugend von der Seite des Genusses, den sie dem Herzen gewährt, empfehlen, und wie sie in dem Streben nach dem Guten überhaupt nichts anderes, als ein Streben nach dem reinsten und vollkommensten Lebensgenusse, den man Glückseligkeit nennt, zu erkennen sich einbilden konnten.

44. Eine Sittenlehre, die dem Menschen zumuthet, auf eine solche Art uneigennützig zu handeln, daß er sein eigenes Glück ganz und gar für null achte, zerstört sich selbst schon durch ihre Unnatürlichkeit. Denn es ist nicht nur unmöglich, daß ein freies Wesen seiner eigenen Natur ganz und gar entgegenhandle; es streitet auch gegen den wahren Begriff des Guten, durch Unnatürlichkeit den höheren Zweck des Daseyns denkender Wesen erreichen zu wollen. Die Natur, und folglich, nach religiöser Ansicht, auch der Urheber der Natur, hat das Streben nach Selbsterhaltung und Lebensgenuß mit dem Gefühle des individuellen Daseyns so unauflöslich verknüpft, daß der Mensch durch Freiheit sich selbst müßte vernichten können, wenn er mit Freiheit etwas auf eine Art wollen könnte, an welcher das natürliche Verlangen ganz und gar keinen Antheil hätte. Daher spricht auch das Unvernünftige des Vor-

satzes, unglücklich zu seyn, jeden gesunden Menschenverstand an. Aber nicht nur nicht unglücklich zu seyn, sondern auch wahrhaft glücklich zu werden, sollen wir streben der Idee des Guten gemäß. Denn der höhere Zweck unsers Daseyns, den wir moralisch in uns erkennen (§. 17. 18.), wäre ein erdichteter, wenn er nicht im Ganzen der endlichen Dinge übereinstimmte mit dem natürlichen Verlangen. Die höhere Weltordnung, die wir moralisch erkennen, und die eben so unbezweifelbare natürliche Weltordnung müssen im Grunde eine und dieselbe seyn, obgleich der Mensch im Bewußtseyn seiner Bestimmung gleichsam zwischen zwei Welten schwebt (§. 22.). Im Schooße der Natur empfangen und geboren, erkennen wir unsre höhere Bestimmung nur in Verbindung mit der natürlichen auf eine solche Art, daß manche Laster nur um ihrer Unnatürlichkeit willen für Laster erklärt werden müssen. Jedes unverdorbene und unverkünstelte Herz liebt daher die Natur, und freuet sich der Natur, und verabscheuet das wahrhaft Unnatürliche in allen Gestalten.

Vergl. §. 13. — Weitere Bemerkungen über das Natürlichkeitsprincip der stoischen Moral.

45. Aber man versteht die Natur falsch, wenn man glaubt, irgend ein lebendes Wesen strebe von Natur nach einem Maximum von angenehmen Empfindungen. Jedes strebe nur, der natürlichen Form seines Daseyns gemäß sich zu freuen. Das Thier sträubt sich gegen den Schmerz, den jede Störung der natürlichen Zusammenwirkung der animalischen Kräfte in der Form eines bestimmten Daseyns zur Folge hat; es sehnt sich nicht weiter nach Genuß, als, indem es den Trieben folgt, die auf die Erhaltung und Fortpflanzung seines individuellen Daseyns und seiner Gattung gerichtet sind. Und gerade so strebt der Mensch, der natürlich empfindet, nicht nach einem Maximum von Lebensgenusse; er sucht nur, willkürlich oder unwillkürlich, seiner Natur, und zwar Jeder auf das individuellste seiner eigenen Natur gemäß seines Lebens froh zu werden. Geistige Bedürfnisse gesellen sich in der menschlichen Natur zu den physischen; aber ein Maximum des geistigen Lebensgenusses schwebt dem Menschen, der natürlich empfindet, eben so wenig vor, als die animalischen Triebe auf ein Maximum des physischen Wohlseyns gerichtet sind. Da entzweiet sich also der Mensch zugleich mit der Natur und mit der wahren Moral, wo er, nur auf Lebensgenuß raffinirend, sich eine höchste

Glück-

Glückseligkeit idealisirt, diese als den Zweck seines Daseyns verfolgt, und die Aufgabe eines vernünftigen Lebens in der unbescheidenen, egoistischen und unnatürlichen Maxime gefunden zu haben glaubt: "Wolle nichts Anderes, als, so glücklich, als möglich, seyn."

Vergl. §. 19. — Genauere Charakteristik des falschen Eudämonismus.

46. Aber wer in irgend einem Augenblicke seines Lebens absolut uneigennützig gehandelt zu haben glaubt, täuscht sich selbst so gewiß, als er ein Mensch und kein Gott ist (§. 44.). Wie Alles im menschlichen Daseyn relativ ist, so ist uns auch nur eine relative Uneigennützigkeit möglich. In das reinste sittliche Wollen, dessen ein Mensch fähig ist, mischt sich wenigstens das Streben nach dem schönen Genusse der Selbstzufriedenheit (§. 43.). Diese Selbstzufriedenheit kann nie vollkommen seyn, weil niemand genau wissen kann, ob er in jeder Hinsicht wahrhaft das Seinige gethan (§. 43.), und wie weit das sittliche Verlangen in ihm das natürliche in sich aufgenommen (§. 43.) hat. Daß aber das sittliche Verlangen das natürliche in sich aufnehme, ist die psychologische Bedingung der Möglichkeit eines uneigennützigen Wollens. Dasjenige uneigennützige Wollen, des-

dessen wir Sterbliche fähig sind, besteht also darin, daß wir nicht wissentlich und geflissentlich nur Genuß um des Genusses willen suchen; daß wir das raffinirte und unnatürliche Streben nach einem Maximum des Lebensgenusses (§. 45.) gar nicht in uns aufkeimen lassen; daß wir alle unsittlichen Reize bekämpfen, aber ohne Gewissensscrupel jedem unschuldigen Naturtriebe folgen, dessen Befriedigung mit dem höheren Zwecke dieses Daseyns zusammenfällt; daß wir überhaupt nicht die Freuden, nach denen wir streben, dem Grade, oder der Dauer nach, ausmessen und berechnen; daß wir das Gute über Alles lieben, und ebendeßwegen jede Glückseligkeit verschmähen, außer der edeln, die mit der Würde der menschlichen Natur übereinstimmt.

Sonderbarer Conflict des wahren Eudämonismus mit dem falschen in der systematischen Ausbildung der stoischen Moral.

47. Angedichtet ist der menschlichen Natur die so oft gutmüthig ausgesprochene Lehre, daß der beste Mensch immer auch in seinem Herzen der glücklichste sey. Welche Art von Glückseligkeit endlicher Wesen die höchste seyn mag, können wir überhaupt nicht wissen. Von der Seligkeit eines göttlichen Wesens, das in absoluter Unei-

gen-

gennügsamkeit (§. 46.) sich der höchsten Fülle des Daseyns erfreuet, ohne zu leiden und zu bedürfen, haben wir kaum eine Ahndung. Menschliches Daseyn ist befangen in einem endlosen Streite des Leids mit der Freude, der Sehnsucht mit der unvollkommenen Befriedigung. Den Gewissenhaften drückt und beunruhigt gar Vieles, das dem Frechen gleichgültig ist, und dem Leichtsinnigen keine Sorge macht. Ein gewisser Grad von Leichtsinn, der mit dem Ernste der wahren Sittlichkeit durchaus unverträglich ist, scheint zu dem vollständigsten Lebensgenusse, den der Mensch dem Schicksale abgewinnen kann, nach Allem, was die Erfahrung lehrt, fast nothwendig zu gehören. Bis zu einer Art von Selbstzufriedenheit bringt es am Ende auch der Freche durch fortgesetzte Abstumpfung gegen Scham und Reue. Ueberhaupt richten sich der Grad und die Art von Lebensgenuß, deren ein Mensch fähig ist, nach der unendlichen Mannigfaltigkeit der Individualitäten. Selbst manche Tugend, die dem Einen Genuß gewährt, weil sie ihm natürlich ist, kostet dem Andern schwere Opfer, für die ihn das Gefühl der Selbstzufriedenheit, wenn nur vom Genusse die Rede ist, lange nicht entschädigt. Es ist also Thorheit, der Glücklichste der Sterblichen werden zu wollen durch Weisheit und Tugend. Aber es

ist

ist Pflicht, mit Verachtung jedes unedlen Lebensgenusses, Alles aufzuopfern für die wahre Idee des Guten.

Merkwürdige Scale der menschlichen Glückseligkeit nach der Moral des Aristoteles.

48. Am bestimmtesten offenbart sich das ursprüngliche Verhältniß des natürlichen Verlangens zur Sittlichkeit in den Begriffen des Verdienstes und der Schuld. Diese beiden tiefgegründeten Begriffe mußten in der moralischen Ideenlehre übergangen werden, weil ihr wahrer Gehalt erst durch die moralische Willenslehre verständlich wird. Beide Begriffe stammen in ihrer ursprünglichen Reinheit aus den innersten Tiefen des moralischen Bewußtseyns auf eine Art, die sich mit Sicherheit psychologisch nachweisen, aber nicht weiter, als aus einer unergründlichen Beziehung der Sittlichkeit auf das natürliche Verlangen erklären läßt. In jedem Verhältnisse, wo ein sittliches Wesen sich keine Abweichung von dem Gesetze des Guten vorzuwerfen hat, sagt ihm ein Gefühl, daß es verdiene, glücklich zu seyn. Dieses über alle sinnlichen Reize erhabene Gefühl ist so gewiß, wie die Sittlichkeit selbst, in den höheren, mehr als logischen Functionen der Vernunft (§. 15.) gegründet. Daß derjenige nicht glück-

ücklich, daß er gar unglücklich sey, wer sich
hts vorzuwerfen hat, erscheint dem moralischen
ewußtseyn als eine Verkehrung jener höheren
eltordnung, auf die sich die Idee des Guten
zieht (§. 16. 17.). Warum aber die reine
dee des Guten in diesem Verhältnisse zu dem na-
:lichen Verlangen steht, erforscht der menschliche
erstand so wenig, als, wie die beiden Weltord-
ngen, zwischen denen unser moralisches Daseyn
webt (§. 22. 44.), im All der Dinge eine ein-
ge sind. Ebendeßwegen liegt in diesem Gefühle
r Beziehung der Sittlichkeit auf das natürliche
erlangen die tiefste religiöse Ahndung (vergl.
16.). Mit der Beziehung der vorsätzlichen Ab-
eichung vom Gesetze des Guten auf den verschul-
ten Schmerz verhält es sich eben so. Der
schuldige verdient nicht nur nicht glücklich zu seyn;
verdient, daß er leide, weil er wissentlich und
orsätzlich den unsittlichen Trieben nachgegeben hat.
den Guten, wie den Bösen, entscheidet das in-
ere Gericht des Bewußtseyns, treffe, was seine
haten werth sind; den Guten das Glück als
ohn, den Bösen das Unglück als Strafe.
Dieß ist das Gesetz der ewigen Gerechtigkeit.

Höchstmerkwürdige Anerkennung dieser morali-
schen Verhältnisse in jeder menschlichen Natur. —
Uralte Erscheinung des Glaubens an eine ewige Ge-
rech-

rechtigkeit in den Religionssystemen der Vorwelt. — Vergl. im ersten Theile dieses Lehrbuchs die Religionsphilosophie, zweite Aufl. §. 31.

49. Die Analyse der Verhältnisse der menschlichen Gerechtigkeit zu der ewigen und göttlichen darf unter den Aufgaben der eigentlichen Moral und des Naturrechts nicht übersehen werden. Wie aber auch diese Aufgabe gelöst werden mag; so viel leuchtet schon hier ein, daß kein Sterblicher nach seinem Ermessen in die ewige Gerechtigkeit eingreifen darf, weil keiner mit Sicherheit auch nur sein eignes Verdienst zu würdigen, viel weniger über das Verdienst und die Schuld Anderer anders, als nach unsichern Wahrscheinlichkeitsschlüssen, urtheilen kann (vergl. §. 39. 40.). Von der negativen Schuldlosigkeit ist auch wohl zu unterscheiden die positive Unschuld, eine Reinheit des Herzens, dessen Gefühle von selbst mit den Gesetzen des Guten übereinstimmen, und das nicht nöthig hat, mit dem Laster zu kämpfen, weil es die Reize des Lasters nicht kennt. Diese Unschuld ist nicht nur das Schönste (§. 24.) in der sittlichen Natur des Menschen; sie ist auch gar nicht so unverdienstlich, wie Mancher glaubt. Denn, wo sie in ihrer ganzen Schönheit sich zeigt, da behauptet sie sich auch durch den

freien

freien Willen; da stößt sie kräftig und wissentlich das Laster von sich, wenn sie es auch nur ahndet. Diese Unschuld verscherzt der Mensch unwiederbringlich in denselben Verhältnissen, wie er mit den unsittlichen Reizen vertraut wird. Schlechtes Beyspiel, und noch mehr absichtliche Verführung, können durch den natürlichen Einfluß der Vorstellungen auf den Willen (§. 39.) leicht bewirken, daß die unschuldigste Seele den unsittlichen Reizen am ersten nachgiebt, ohne selbst zu wissen, was sie thut. Vollkommene Unschuld in einem menschlichen Herzen möchte wohl eben so unmöglich seyn, als völlige Uebereinstimmung der unwillkürlichen Neigungen mit der Idee des Guten (Vergl. §. 33.). Aber je mehr Unschuld sich im Herzen erhält, desto leichter kann der freie Wille auf der unerworbenen Herzensgüte fortbauen, die immer die Grundlage der eigentlichen Tugend bleibt (§. 28 und 37.); und desto göttlicher erscheint die Tugend im Menschen. Denn die absolute Güte eines göttlichen Wesens müssen wir uns doch denken als absolute Erhabenheit über allen Kampf mit unsittlichen Reizen. Daher hat die positive Unschuld als Zeugin des Göttlichen im Menschen etwas Heiliges, das sogar mancher übrigens verdorbene Mensch nicht verkennt.

Schlußanmerkung zur allgemeinen praktischen Philosophie.

Ueber die Organisation der moralischen Wissenschaften nach der allgemeinen Idee des Guten hätte die allgemeine praktische Philosophie ein besonderes Capitel zu liefern, wenn diese Untersuchungen befriedigend ausgeführt werden könnten, ohne in das Innere der Wissenschaften selbst einzudringen, die systematisch geschieden werden sollen. Dieß zeigt sich besonders bei der Entwickelung des Unterschieds zwischen der eigentlichen Moral und dem Naturrechte. So viel leuchtet indeß im Allgemeinen schon aus den ersten Resultaten der moralischen Ideenlehre hervor, daß die Wissenschaft, die sich Naturrecht nennt, von der eigentlichen Moral nicht ursprünglich verschieden seyn, und daß sie ihr in keinem Verhältnisse contradictorisch gegenüber treten kann, als ob die Vernunft nach Rechtsbegriffen

sen in gewisser Hinsicht erlaubte, was sie nach Tugend- und Pflichtbegriffen unbedingt verbietet und verwirft (vergl §. 31.). Eine contradictorische Gesetzgebung einer und derselben Vernunft hebt sich selbst auf. Wie aber das eigentliche Recht, im objectiven und subjectiven Sinne (§. 30.), sich zur Pflicht und Tugend verhält, klärt sich zum Theil schon weiter auf, wo die Moral die Tugend der Gerechtigkeit erläutert. In voller Klarheit kann sich der Begriff des Naturrechts nur mit der Wissenschaft selbst zeigen, die diesen Namen verdient. Auch über das Verhältniß der Moral zur Politik läßt sich in der allgemeinen praktischen Philosophie nichts Befriedigendes sagen. Denn ehe wir nach philosophischen Grundsätzen der Staatswissenschaft fragen können, müssen wir philosophisch wissen, was ein Staat ist; und die Aufklärung dieses Begriffs kommt dem Naturrechte zu. Der Zweck aller bürgerlichen Einrichtungen, die wir moralisch billigen sollen, muß indessen mit dem höchsten Zwecke des menschlichen Daseyns (§. 12 — 14.) übereinstimmen. Die wahre Politik ist also ohne Zweifel auf die Moral gegründet. Aber die Wissenschaft der Mittel, den Zweck des Staats zu erreichen, schließt auch eine Menge von Kenntnissen in sich, die außerhalb des Gebiets der eigentli-

 chen

chen Philosophie liegen, z. B. die meisten der Kenntnisse, deren Inbegriff die Staatswirthschaftslehre ist. Wir wenden uns also ohne weitere Vorerinnerungen sogleich zu der eigentlichen Moral.

II.

Philosophische Moral.

Philosophische Moral.

Vorbereitende Erläuterungen über die Aufgabe der philosophischen Moral.

1. Die philosophische Moral, die sich von der Volksmoral (vergl. §. 2. der allgem. prakt. Phil.) dadurch unterscheidet, daß sie das wissenschaftliche Interesse mit dem praktischen vereinigt, und ihre Lehren auf die Resultate der allgemeinen praktischen Philosophie zurückführt, soll zeigen, wie der Mensch im Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur mit sich selbst übereinstimmend leben und handeln soll (vergl. §. 29 der allgem. prakt. Phil.). Ihrer wissenschaftlichen Bestimmung gemäß thut sie Verzicht auf die Sprache des Gefühls, durch welche, wenn sie von richtigen Grundsätzen ausgeht, die sittliche Bildung der

Menschen im Ganzen mehr gefördert wird, als durch die Sprache der Wissenschaft. Aber nur unter Voraussetzung einer Mitwirkung jenes Gefühls, das zum Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur gehört (Allg. prakt. Phil. §. 5. und 20.), und ohne welches weder die Idee des Guten zum Bewußtseyn kommen, noch irgend eine Tugend im Gemüthe Wurzel schlagen kann, können die Lehren der philosophischen Moral in das wirkliche Leben eingreifen. Die systematische Form der philosophischen Moral hat indessen auch einen praktischen Werth; denn nur in der Einheit der Tugenden erscheint die wahre Tugend; und in der wissenschaftlichen Aufklärung dieser Einheit begegnet die Theorie dem wahrhaft guten Willen, der eben eine solche Belehrung sucht, obgleich eine fragmentarisch gebildete Tugend fester im Gemüthe begründet seyn kann, als eine systematisch gebildete.

Psychologische Auflösung des Räthsels, warum die systematische Moral im Ganzen nur selten die gewünschte Wirkung auf den Charakter thut.

2. Ob die Moral sich als Tugendlehre, oder als Pflichtenlehre, darstellt, scheint beim ersten Anblicke gleichgültig zu seyn. Denn die Begriffe von Tugend und Pflicht sind unzertrennlich

(Allg.

(Allg. prakt. Phil. §. 26 und 27.); und was als Pflicht erkannt wird, wo der freie Wille über die unsittliche Neigung siegen soll, ist ganz dasselbe, was auch da als gut erscheint, wo die unwillkürliche Neigung von selbst mit dem Gesetze des Guten übereinstimmt (Allg. prakt. Phil. §. 33-36.). Aber zur Tugend gehört mehr, als freie Pflichterfüllung. Denn Tugend im idealen Sinne ist völlige Uebereinstimmung der ganzen Gesinnung eines endlichen und vernünftigen Wesens mit dem Gesetze des Guten. Dieser idealen Tugend strebt die wirkliche sich zu nähern durch freie Pflichterfüllung, aber nicht ohne Mitwirkung der natürlichen Herzensgüte (Allg. prakt. Phil. §. 37.), deren Regungen also in einem treuen Tugendgemählde nicht fehlen dürfen. Wir haben ferner gesehen, daß selbst nach dem wahren Begriffe von Pflicht der Mensch nicht immer nur darauf sinnen soll, Pflichten zu erfüllen (§. 27 und 28. der allg. prakt. Phil.), als ob die Tugend selbst in dem Verhältnisse verschwände, wie der freie Wille keine unsittliche Neigung zu bekämpfen hat. Wir haben gesehen, daß der freie Wille selbst nach Pflichtbegriffen dahin arbeiten soll, daß der Widerstreit der Neigung und der Pflicht immer mehr verschwinde. Wenn die Moral sich Tugendlehre nennen will, muß sie sich nicht damit begnügen, zu zeigen, wie weit

der freie Wille selbst es bringen kann in der absichtlichen Bildung einer Gesinnung, die von selbst mit dem Gesetze des Guten übereinstimmt. Aber die Tugend im ganzen Sinne des Worts läßt sich ebendeßwegen gar nicht lehren, weil sie auch die unwillkürliche Herzensgüte in sich schließt. Die Moral bleibt immer nur Pflichtenlehre insofern, als sie Gesetze ausspricht, deren Erfüllung vom freien Willen abhängt.

3. Der Begriff der Tugend im idealen Sinne (§. 2.) schließt allerdings alle Tugenden oder Eigenschaften in sich, die in der Gesinnung und der ganzen Natur eines moralischen Wesens mit dem höchsten Gesetze des Guten übereinstimmen. Aber wirkliche Tugend ist immer nur eine mangelhafte Vereinigung mehrerer Tugenden in einer Gesinnung, die insofern eine gute ist, als in ihr das Bestreben, nicht anders, als im Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur zu leben und zu handeln, im Ganzen vorherrscht. Diese wirkliche Tugend hat also Grade. Aber sie kann auch nicht in allen menschlichen Naturen genau eine und dieselbe seyn, weil kein endliches Wesen sich selbst umschaffen, und weil auch der beste Wille nur dasjenige, was ein Mensch von Natur ist, mehr oder weniger veredeln kann. Die wirk-

wirkliche Tugend ist also so mannigfaltig, wie die Individualität der menschlichen Naturen. Diese Mannigfaltigkeit gehört zur natürlichen, folglich auch zur moralischen Bestimmung des Individuums (Allg. prakt. Phil. §. 13 und §. 44.). Daher kann auch die wahre Moral nicht verlangen, daß alle Menschen in moralischer Hinsicht einander völlig gleich zu werden suchen sollen, oder, daß jeder Mensch in seiner Person den allgemeinen Begriff von einem *guten* Menschen genau auf dieselbe Art, wie jeder andre gute Mensch, lebendig repräsentire. Selbst die ideale Tugend, der die wirkliche sich zu nähern streben soll, nimmt mehrere Formen an in ihren Beziehungen auf die Verschiedenheit der Standpunkte, auf welche die Natur und das Schicksal den Menschen stellen. So ist z. B. das Weib, wie es seyn sollte, sehr verschieden von dem Manne, wie er seyn sollte. Die Tugenden des vollkommenen Staatsmannes stehen in einem andern Verhältnisse zu einander, als die Tugenden des vollkommenen Gelehrten, dessen Denk- und Sinnesart wieder von der des achtungswerthen Handwerkers sich sehr unterscheiden soll. Die Pflichtbegriffe, nach denen wir im Bewußtseyn unsrer Freiheit uns selbst zum Handeln bestimmen sollen, sind freilich im Allgemeinen für alle Menschen dieselben. Aber nur diejenigen

Pflicht-

Pflichten, ohne deren Erfüllung keine bürgerliche Ordnung bestehen kann, sind in allen Verhältnissen des Lebens einander völlig gleich, z. B. die Pflichten der Redlichkeit und der Gerechtigkeit. Die übrigen Pflichten, die allerdings im Allgemeinen auch für alle Menschen dieselben sind, z. B. die Pflicht der geistigen und physischen Selbstbildung, oder die Pflichten der Arbeitsamkeit, der Tapferkeit, der Hülfleistung jeder Art, ändern gar sehr ihren Charakter, und treten schon unter sich selbst in verschiedene Verhältnisse zu einander nach den verschiedenen Standpunkten, auf denen der Mensch seine Bestimmung zu erfüllen hat. Nach dem Begriffe der Tugend überhaupt richtet sich denn auch der Begriff des Gegentheils, das wir Laster nennen. Laster in der eigentlichen, dem Sprachgebrauche gemäßen Bedeutung des Worts heißt bekanntlich nur eine auffallende und zur Gewohnheit gewordene Abweichung von dem Gesetze des Guten.

Paradoxe Verwechselung der idealen Tugend mit der wirklichen in der stoischen Moral.

3. Nur im Allgemeinen kann der Mensch, der moralisch sich selbst versteht, immer nach Pflichtbegriffen bestimmt wissen, was zu thun, oder zu unterlassen ist. Will aber die Moral in der

Anwen-

nwendung der allgemeinen Pflichtbegriffe auf das
rkliche Leben für jeden besondern, möglichen
er wirklichen, Fall eine Regel in Bereitschaft
ben, durch deren syllogistische Anwendung auf
n gegebenen Fall genau und hinlänglich er-
mt werden soll, was in diesem gegebenen Falle
thun ist, so verwandelt sie sich in Casuistik,
d stürzt den Verstand in einen Abgrund von
weifeln. Denn es giebt allerdings gewisse
nfache Verhältnisse im sittlichen Leben, z. B.
i der Erfüllung der Pflichten der Wahrhaftigkeit
d der Gerechtigkeit, wo man nur das Factum
r sich zu haben braucht, um es genau den allge-
einen Pflichtbegriffen anzupassen. Aber es giebt
ch empirisch-verwickelte Verhältnisse; und
ese können so verwickelt seyn, daß keine morali-
he Aufklärung hinreicht, genau zu bestimmen,
as nach einem allgemeinen Pflichtbegriffe in einem
gebenen Falle zu thun ist. Dieß zeigt sich z. B.
esonders bei der Ausübung der Pflicht der Wohl-
ätigkeit. Denn daß Wohlthätigkeit überhaupt
ine Pflicht ist, leidet keinen Zweifel; aber durch
ine sichere Reflexion genau zu erkennen, wie
iese Pflicht erfüllt werden soll, ist in unzähligen
ällen unmöglich. Kommen nun gar Beschrän-
ungen einer Pflicht durch die andere, und
n diesen Beschränkungen noch quantitative

Ver-

Verhältnisse hinzu; entsteht zum Beispiel die Frage, wie viel ein Hausvater von seinem Vermögen an die Armen geben, wie viel er für die Seinigen ersparen, wie viel er sich selbst zur nöthigen Erheiterung seines Lebens gönnen soll; so beschränkt sich die Moral auf die allgemeinen Regeln, z. B.: "Sey wohlthätig; sey sparsam; erhalte dich in einer heiteren Stimmung zum Guten." Eine Moral, die in solchen Fällen dem im Ganzen Gutgesinnten nicht gestatten will, da, wo ihn seine Einsicht verläßt, einem moralisch gebildeten Gefühle zu folgen, gräbt sich selbst ein Grab, und peinigt zugleich das bedrängte Gewissen mit unnützen so genannten Scrupeln. Das Mittel, diese Scrupel zu heben, sind dann gewöhnlich Sophismen, die den Verstand vollends verwirren.

Ueber die jesuitische Casuistik, z. B. nach Pater Escobar und Busenbaum.

5. Hierher gehört denn auch die Beantwortung der Frage, ob es eine wahre Collision der Pflichten gebe. Denn da alle Tugenden sich in Einer Tugend vereinigen, und alle Pflichten auf das Bewußtseyn eines und desselben höchsten Gesetzes sich gründen, so ist im Allgemeinen gar kein Streit der Pflichten unter einander denkbar. Aber was in einem gegebenen Falle zu thun ist,

ist, erkennen wir zunächst immer aus der unmittelbaren Beziehung dieses gegebenen Falles auf diesen oder jenen bestimmten Pflichtbegriff. Daß im Allgemeinen jede Pflicht mit jeder andern übereinstimme, setzen wir dabei voraus. Aber derjenige Pflichtbegriff, auf welchen der gegebene Fall, seiner Natur nach, sich am sichtbarsten und fühlbarsten bezieht, tritt dann natürlicherweise im Bewußtseyn als der vorherrschende auf; und indem wir diesem Begriffe gemäß zu handeln streben, treten die übrigen Pflichtbegriffe als untergeordnete zurück. Aber wie weit nun in allen verwickelten Verhältnissen ein vorherrschender Pflichtbegriff den andern zurückdrängen und ihn sich unterordnen darf, läßt sich aus keiner Regel erkennen. In welchem Grade man in bestimmten Fällen zum Beispiel wohlthätig seyn darf, ohne eine andere Pflicht zu verletzen, wenn man vorzugsweise helfen soll, wo man den Einen seinem Schicksale überlassen muß, um dem Andern zu helfen; wie vielen Einfluß die Dankbarkeit, oder die Freundschaft auf den Vorzug haben darf, den wir in solchen Fällen dem Einen vor dem Andern geben müssen; auf diese und ähnliche Gewissensfragen für jeden möglichen Fall eine bestimmte Antwort zu geben, ist eben so unmöglich, als in den verwickelten Verhältnissen eines wirklichen Falles dieser Art

nach

nach Grundsätzen mit Sicherheit zu handeln. Will die Moral nicht auch hier ihre Grenzen anerkennen, und nicht dem gebildeten Gefühle einen entscheidenden Einfluß auf die Reflexion gestatten, so artet sie wieder in die unselige Casuistik aus, deren praktische Folgen die Geschichte des Jesuitismus hinlänglich kennen gelehrt hat.

Kritik der bequemen Maxime: Conscientia dubia, nihil agendum.

6. Das nächste Geschäft der philosophischen Moral ist nun, zu zeigen, wie der in seiner Allgemeinheit unbestimmte höchste Grundsatz, den die allgemeine praktische Philosophie hervorgehoben hat, in mehrere Grundsätze sich auflöset, deren jeder in einer gewissen Hinsicht für den höchsten gelten kann. Dann handelt sie von der sittlichen Selbstbildung überhaupt, noch ohne bestimmtere Beziehung auf das gesellige Leben. Bei dieser Gelegenheit zerstört sie das Vorurtheil, daß alle Tugenden aus dem Bedürfnisse der Geselligkeit entspringen, und daß das Sittliche im Menschen überhaupt auf gesellige Verhältnisse beschränkt sey. Der erste Gegenstand der moralischen Reflexion ist der Mensch als Mensch. Ihr zweiter Gegenstand ist die Gesellschaft. Der dritte und höchste Gegenstand, zu welchem sich ein morali-

ralischer Gedanke erheben kann, ist das Unendlich-Gute, auf das sich die menschliche Tugend wenigstens beziehen kann, wenn sie gleich nicht immer diese Richtung nimmt. Alle menschlichen Tugenden lassen sich also in drei Classen ordnen. Sie sind entweder Tugenden der Selbstbildung, oder gesellige, oder religiöse Tugenden. Wie weit diese Anordnung mit der bekannten Eintheilung der Pflichten in Pflichten des Menschen gegen sich selbst, gegen Andere, und gegen Gott, übereinstimmt, wird die Ausführung lehren. Von den religiösen Tugenden wird aber nur in einem Anhange die Rede seyn können.

7. Bei der Anordnung der Tugenden und Pflichten hat man öfter gefragt: wohin denn das moralische Verhältniß des Menschen zu den Thieren zu stellen sey? Diese Frage wird sich aber nie befriedigend beantworten lassen, weil der innere Unterschied zwischen der thierischen Natur und der menschlichen ein Problem ist, das die praktische Philosophie nicht lösen kann. Wir erlauben uns, die Thiere, als ob sie materielle Dinge wären, zu unsern Zwecken zu benutzen, ohne auf das Leben, das sie mit uns gemein haben, zu achten, weil wir in ihrer Natur nicht die Vernunft erkennen,

 auf

auf welcher des Lebens moralischer Werth beruht. Aber was das sogenannte Analogon der Vernunft in der thierischen Natur ist, wird immer ein Gegenstand des Streits in den Schulen der Psychologen, Ideologen und Naturphilosophen bleiben. In jedem Falle hat die thierische Natur mit der menschlichen die Gefühle des Vergnügens und Schmerzes gemein, die in uns mit den *moralischen* Gefühlen zusammenhängen. Ein Thier kann nicht verdienen, sich zu freuen; aber ebendeßwegen verdient es auch nicht, zu leiden; denn es kann nichts verschulden (vergl. Allg. prakt. Phil. §. 48.). Daher wird ein gutgesinnter Mensch schon durch eine moralische Wirkung des Mitgefühls (Allgem. prakt. Phil. §. 35.) unwillkürlich abgehalten, einem Thiere Leides *zuzufügen*, außer da, wo die vernunftlose Natur des Thiers sich uns hergeben muß als Mittel, einen Zweck zu erreichen, der zu den Zwecken unsers vernünftigen Daseyns gehört; und selbst in diesem Falle verlangt die Schuldlosigkeit des leidenden Thiers die äußerste Schonung. Wie nachtheilig überdieß jede Abstumpfung des natürlichen Mitgefühls auf die moralische Natur des Menschen wirkt, hat längst eine allgemeine Erfahrung bewiesen.

Ueber die Ansicht der Pflichten gegen die Thiere nach gewissen religiösen Begriffen z. B. in Indien. — Ue-

— Ueber das methodische Martern der Thiere zu wissenschaftlichen Zwecken.

Erstes Capitel.

Auflösung des höchsten Grundsatzes der philosophischen Moral in mehrere Grundsätze.

8. Die allgemeine praktische Philosophie hat gezeigt (§. 29. der allg. prakt. Phil.), daß der höchste Grundsatz der Moral: "Lebe und handle übereinstimmend mit dir selbst im Bewußtseyn deiner Bestimmung." in seiner Anwendung auf die menschliche Natur nicht anders lauten kann, als so: Lebe und handle übereinstimmend mit dir selbst im Bewußtseyn des wahrhaft Menschlichen in dir, oder, mit andern Worten, im Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur. Diese Formel drückt zugleich aus, welchen Antheil der Verstand an der gebildeten Sittlichkeit hat, und welcher Antheil dem Gefühle auch da überlassen bleiben muß, wo der Verstand gute Grundsätze von schlechten hinlänglich unterschieden hat. Denn, um mit uns selbst übereinzustimmen, bedürfen wir fester

Grundsätze, nach denen wir mit Freiheit uns zu einem consequenten Handeln bestimmen. Aber was der praktischen Consequenz einen moralischen Werth giebt, ist nicht die logische Uebereinstimmung der Handlungen mit einem Grundsatze; es ist das Uebertierische in der menschlichen Natur, das sich allerdings zum Theil auch schon in den logischen Functionen der Vernunft, aber nicht in diesen allein, offenbart. Darum soll der Mensch nach Grundsätzen handeln, weil er seiner ganzen überthierischen Natur gemäß, folglich auch mit Verstand, handeln soll. Neben der logischen Reflexion kommen aber bei aller sittlichen Billigung und Mißbilligung auch die überthierischen Gefühle in Betracht. Nehmen wir nicht Rücksicht auf diese Gefühle (Allg. prakt. Phil. §. 20.), so bleibt dem Verstande kein hinreichendes Kriterium der Unterscheidung guter Grundsätze von schlechten. Denn die Gefühle, die wir die moralischen nennen müssen, sind von dem Bewußtseyn unsrer Bestimmung unzertrennlich. Daher sollen wir im Bewußtseyn unsrer Bestimmung auch leben, und nicht bloß handeln, d. h. das Gute soll unsre ganze Natur so durchdringen, daß auch die passive Grundlage der moralischen Bestrebungen in uns mit dem Gesetze des Guten übereinstimme.

9. Der Verstand erkennt das Einzelne immer nur in dem Allgemeinen. Wenn wir also die sittliche Reflexion überhaupt einem logischen Princip unterordnen wollen, so erkennen wir das Gute unsrer Bestrebungen in der nothwendigen Uebereinstimmung dessen, was wir wollen, mit dem, was alle vernünftige Wesen als gut anerkennen müssen. Daher ist es eine nützliche Regel, bei Allem, was man nach Grundsätzen thun, oder unterlassen will, zu fragen, ob unsre Maxime als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gedacht werden könne. Der höchste Grundsatz der Moral verwandelt sich auf diese Art in die logische Formel: Handle so, wie du vernünftigerweise wollen kannst, daß in denselben Verhältnissen Jedermann handle." Aber im Grunde versteht sich immer schon von selbst, daß, weil die Vernunft, als Vernunft, in allen denkenden Individuen eine und dieselbe ist, auch alle wahrhaft vernünftigen Individuen etwas Gemeinschaftliches in dem Zwecke ihres Daseyns und eine diesem gemeinschaftlichen Zwecke gemäße Beziehung des Willens eines Jeden auf den Willen Aller anerkennen müssen. Was aber dieser Zweck, und was folglich gut ist, läßt sich aus der Allgemeingültigkeit einer Maxime eben so wenig hinreichend erkennen, als das Sittliche überhaupt

aus einer bloß logischen Reflexion abgeleitet werden kann. Sich selbst fragen, ob man vernünftigerweise wollen könne, daß ein Grundsatz allgemein gelte, ist, für sich allein betrachtet, nichts weiter als ein logischer Reflexionsact.

Kritik des Kantischen Moralprincips, seiner angeblichen Ableitung aus der Form der reinen Vernunft, und seiner praktischen Anwendbarkeit.

10. Alle Bestrebungen, durch die sich in unsrer Natur das eigentlich Menschliche über das Thierische erhebt, können sich auch in dem Streben nach Vollkommenheit vereinigen. Daher ist auch der Grundsatz: Strebe nach Vollkommenheit, nicht nur sehr nützlich, unsern freien Handlungen eine edle Richtung zu geben; sondern dieser Grundsatz kann in gewisser Hinsicht auch die Stelle eines höchsten in der Moral vertreten. Aber welche Art von Vollkommenheit die wahrhaft menschliche ist, läßt sich aus dem allgemeinen Begriffe der Vollkommenheit um so weniger erkennen, da dieser Begriff, um moralisch anwendbar zu werden, schon eine bestimmte Kenntniß dessen, was zur menschlichen Vollkommenheit gehört, voraussetzt. Ueberdieß richtet sich dieser Begriff in seiner moralischen Anwendung gerade so, wie der Begriff der Tugend (§. 3.), nach den verschiedenen

Stand-

Standpunkten des wirklichen Lebens und der individuellen Bestimmung. Mißdeutungen, denen die Maxime der Vollkommenheit ausgesetzt ist, sind auch schon in der allgemeinen praktischen Philosophie (§. 23.) angedeutet.

Genauere Kritik des Wolfischen Moralprincips.

11. Auch der Grundsatz: Lebe für das allgemeine Wohl, folgt unbezweifelbar aus dem höchsten Grundsatze der Moral, und kann sehr oft dessen Stelle, besonders in Beziehung auf die Tugenden und Pflichten der Geselligkeit, vertreten, wenn man nur nicht dem wahren Begriffe des allgemeinen Wohls einen falschen Begriff von allgemeiner Glückseligkeit (§. 45. der allg. prakt. Phil.) unterschiebt. Denn das allgemeine Wohl im praktischen Sinne, oder allgemeine Beste, wie man es auch nennt, ist nichts anders als das Gute selbst, sofern es durch das harmonische Streben aller endlichen und vernünftigen Wesen wirklich wird. Aber allgemeine Glückseligkeit zu befördern suchen ohne Rücksicht auf inneres Verdienst und innere Schuld, hieße, der Idee einer moralischen Weltordnung entgegen wirken (§. 48 und 49. der allg. prakt. Phil.). Nun liegen aber das innere Verdienst und die innere Schuld der Sterblichen nur dem Alles sehenden Auge eines Weltrich-

ters, der die Tiefen der sittlichen Freiheit und ihr Verhältniß zur Naturnothwendigkeit durchschauet, ganz offen vor (vergl. §. 40. am a. O.). Allgemeine Glückseligkeit, als solche, ohne Einschränkung nach unserm Ermessen befördern wollen, ist also ein Eingriff in die ewige Gerechtigkeit. Es streitet zugleich gegen die Gesetze der Erfahrung, den Einfluß, den unsre Handlungen auf das Glück Anderer haben, in einer Allgemeinheit auffassen zu wollen, als ob nicht jede menschliche Handlung durch ein Zusammentreffen von Umständen, die wir gar nicht berechnen konnten, einen ganz unerwarteten Erfolg haben könnte; oder, als ob wir jemals über die nächsten Folgen, die unsre Handlungen in einem gewissen, oft sehr engen Kreise haben, hinausblicken könnten. Unsre vernünftige Sorge für das Wohl des Ganzen fällt also mit der Erfüllung aller unsrer Pflichten zusammen. Wie viel oder wenig jede einzelne unsrer Handlungen wirklich zum allgemeinen Besten beiträgt, bleibt uns verborgen.

Darf man einem Andern ein Glück, nach welchem ihn nicht verlangt, aufdringen?

12. Für die geselligen Verhältnisse giebt es noch andre Grundsätze, die unter gewissen Beschränkungen die Stelle eines höchsten Grundsatzes

der Moral vertreten können. Dahin gehört der treffliche Grundsatz der Gegenseitigkeit: "Thue Anderen, was du willst, das sie dir thun sollen". Dieser Grundsatz schlägt nicht nur den Egoismus nieder; er weckt nicht nur das Mitgefühl, das von der wahren Herzensgüte nicht zu trennen ist (vergl. §. 35. der allg. prakt. Phil.); er fordert uns auch auf, unserm eigenen natürlichen und vernünftigen Verlangen gemäß ein ähnliches Verlangen Anderer anzuerkennen, und der Harmonie der vernünftigen Zwecke Aller die widerstrebende Neigung zu unterwerfen. Aber mißdeutet kann auch dieser Grundsatz sehr leicht werden, wenn man sein eignes zufälliges, nicht sein vernünftiges Wollen zum Maßstabe des Wollens Anderer macht; oder, wenn man nicht die besonderen Verhältnisse, in denen man selbst vernünftigerweise etwas Bestimmtes wollen kann, von den besondern Verhältnissen, nach denen sich die vernünftigen Wünsche Anderer richten, hinlänglich unterscheidet.

Vergleichung dieses christlichen Moralprincips mit dem Kantischen (S. oben, §. 8.).

13. Die Pflicht, durch sittliche Selbstbildung dahin zu streben, daß das Gute in uns zum Natürlichen werde, oder, daß es so viel, als möglich, auch aus unwillkürlicher Neigung, nicht

bloß aus Pflicht, geschehe (vergl. §. 26. der allg. prakt. Phil.), kann dem menschlichen Herzen nicht näher gelegt werden, als durch die begeisternde Aufforderung, Gott zu lieben über Alles, und unsern Nächsten wie uns selbst. Denn das Gefühl der sittlichen Liebe (§. 33. der allg. prakt. Phil.) erhebt die menschliche Natur zu den höheren Naturen, in denen kaum noch ein Kampf des Guten mit dem Bösen Statt findet, weil die herrschende Liebe zum Guten kaum eine unsittliche Neigung aufkeimen läßt. Wer das Gute überhaupt liebt, erweiset unwillkürlich mit Lust und Wohlgefallen auch Denen, die seiner Hülfe bedürfen, die Dienste, die er ihnen aus Pflicht erweisen würde, wenn er es ungern thäte. Wer das Gute überhaupt wahrhaft und innig liebt, wird aber auch den Urquell alles Guten über Alles lieben, wenn er anders nicht so unglücklich ist, die Wirklichkeit des absolut vollkommenen Geistes zu bezweifeln, ohne welchen die moralische Weltordnung nur eine höhere Naturnothwendigkeit wäre (vergl. §. 16. der allg. prakt. Phil.). Aber unmittelbar gebieten läßt sich überhaupt keine Liebe; und keine Pflicht läßt sich aus der Liebe ableiten.

Vergleichung des pantheistischen Princips der moralischen Liebe nach Spinoza mit dem christlichen Princip der Liebe.

14.

14. Der höchste Grundsatz der philosophischen Moral darf aber überhaupt nie so ausgelegt werden, als ob die menschliche Individualität einen Grundsatz gleichsam persönlich machen und sich selbst in ein personificirtes Abstractum von Tugend verwandeln solle. Die Analyse des wahren Begriffs der Tugend (§. 3.) hat schon gelehrt, daß die Harmonie der Bestrebungen, durch die sich das Menschliche in uns zum Guten ausbildet, nicht in allen Individuen genau dieselbe seyn kann, weil die menschlichen Kräfte, Anlagen, und Triebe durch die Individualität auf das mannigfaltigste modificirt werden, alle moralische Selbstbildung aber auf dem Grunde ruht, den die Natur gelegt hat. Zu dieser natürlichen Grundlage der moralischen Selbstbildung gehören aber auch die Temperamente. Wenn gleich alle Temperamentsfehler ausgetilgt werden sollen, so bleibt doch das Temperament selbst unvertilgbar. Wie viel oder wenig Temperamente im Allgemeinen es geben mag, geht die Moral nichts an. Aber das individuelle Temperament, nach Grundsätzen gebildet, ist die Grundlage des Charakters. In jeder wirklichen Tugend soll ein Charakter erscheinen. Die wahre Moral verlangt also, daß Jeder, so gut er kann, indem er sich nimmt, wie er von Natur sich findet, nach Grund-

sätzen

säßen sein individuelles Temperament mit allem Uebrigen, was zu seiner Individualität gehört, auf eine solche Art selbstthätig bilde, daß er in der Uebereinstimmung seiner Handlungen mit den allgemeinen Begriffen von Pflicht und Tugend, gleich weit entfernt von der Nachahmungssucht und von der Originalsucht, sich eines ihm persönlich eignen und festen Charakters erfreue.

Zweites Capitel.

Von den Tugenden der Selbstbildung.

---

15. Sich selbst zu bilden, würde Pflicht bleiben auch für den, der, abgesondert von aller menschlichen Gesellschaft, wie Robinson Crusoe auf seiner Insel, gesellige Tugenden zu üben gar keine Veranlassung hätte. Denn die Sittlichkeit gründet sich nicht auf die Bedürfnisse der Geselligkeit; sie gründet sich auf das Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur in jeder Hinsicht. Schwerlich würde sich dieses Bewußtseyn in der menschlichen Natur ohne Mitwirkung der Geselligkeit jemals entwickelt haben. Dessen ungeachtet ist es

nicht

nicht auf gesellige Verhältnisse beschränkt, obgleich derjenige, wer nicht für Andre leben mag, selbst nicht zu leben verdient. Auch für Andre kann niemand seyn, was er seyn soll, wer sich selbst vernachlässigt. Eine falsche Moral muthet dem Menschen zu, ein Kunstwerk aus sich zu machen, in welchem seine Natur nur als Stoff erscheinen soll. Aber erziehen soll Jeder sich selbst, so gut er kann. Das unterscheidet die Erziehung von jeder andern Kunst, daß sie eine lebendige Natur nicht als bloßen Stoff behandelt, sondern den in der lebendigen Natur selbst liegenden Trieben zu Hülfe kommt, ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Im Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur erkennen wir moralisch die Bestimmung des Menschen überhaupt (Allg. prakt. Phil. §. 13.), aber auch unsre individuelle Bestimmung, wenn wir uns unbezweifelbarer Anlagen und natürlicher Neigungen bewußt werden, einen gewissen Platz im Leben als den unsrigen auf eine andre Art auszufüllen, als andre Menschen den ihrigen. Je mehr ein Mensch in seinen Anlagen und natürlichen Neigungen sich von andern Menschen unterscheidet, desto gewisser ist ihm das Individuelle seiner Bestimmung, wenn er anders schon auf der Stufe der Bildung steht, die man erstiegen haben muß, um es bis zu dieser Selbstkennt-

niß zu bringen. Stände jeder Mensch auf dieser Stufe, und wirkten Eindrücke und Angewöhnungen von der ersten Kindheit an weniger auf die menschliche Natur, so würde wenigstens ein unbezweifelbares Gefühl einem Jeden sagen, wie weit er bei der Bildung seiner selbst für eine gewisse Art zu leben, zum Beispiel für einen gewissen Stand, auf seine individuelle Bestimmung zu achten habe. Aber nur wenige Menschen kennen sich selbst genug, um in dieser Hinsicht ein nur einigermaßen sicheres Urtheil über sich selbst fällen zu können. Auch werden durch dasjenige, was man innern Beruf zu nennen pflegt, die Rücksichten nicht aufgehoben, die man auf die Umstände zu nehmen hat, um in jeder Beziehung seine Pflicht zu thun. Die Pflicht der Selbstbildung im Allgemeinen verlangt indessen in ihrer Beziehung auf das eigentlich Individuelle unsrer Natur, daß Jeder, so weit er sich selbst kennt, sich für einen bestimmten Platz im Leben vorzüglich zu bilden, aber sich nicht zu etwas zu machen suche, wozu ihm die Kräfte und Anlagen fehlen.

16. Das Erste, was man zu thun hat, um sich selbst zu erziehen und in diesem Sinne zu bilden, ist, daß man sich gewöhne, sich selbst zu beherrschen. Phantastisch wird die Selbstbeherr-

beherrschung, wenn man seine natürlichen Triebe wie geborne Verbrecher verfolgen zu müssen glaubt, um sie entweder auszurotten, oder wenigstens den Pflichtbegriffen auf eine solche Art zu unterwerfen, daß man sich sagen könne, man habe Alles, was man gethan hat, nur aus Grundsatz gethan, nicht aus unwillkürlichem Triebe (Allg. prakt. Phil. §. 27.); oder auch, wenn man sich tadellose Freuden versagt in der thörichten Meinung, daß Leiden und Entbehren an sich etwas Großes und Verdienstliches sey. Aber wachen soll die Vernunft auch über die unschuldigen Triebe, damit keiner ausarte, oder zur Leidenschaft werde. Unterdrücken soll der freie Wille jeden Trieb, der sich gegen die Pflicht empört. Wer also in sich erfahren hat, daß ihn, aller guten Vorsätze ungeachtet, die Begierde leicht hinreißt, der versage sich zuweilen auch unschuldige Freuden, um sicherer über die Neigung zu den verbotenen Herr zu werden.

Warum auch Kinder so früh, als möglich, zur Selbstbeherrschung gewöhnt werden müssen. — Kritik der mönchischen Selbstkasteiung.

17. Verbunden mit der Selbstbeherrschung ist die Besonnenheit oder der Zustand des freien Bewußtseyns, in welchem der Mensch bestimmt weiß, was er will. Ihr widerstreitet von der einen

Seite

Seite das träumerische Hinbrüten über verworrenen Gedanken und Gefühlen, von der andern der Ungestüm des Affects und diejenige leidenschaftliche Heftigkeit, die das Bewußtseyn verdunkelt. Nicht alle Leidenschaften verdunkeln das Bewußtseyn. Darum kann der Wille im Dienste einer Leidenschaft, z. B. des Ehrgeizes, eine eben so große Gewalt über die widerstrebenden Triebe ausüben, als nach moralischen Grundsätzen. Aber gewöhnlich zerrüttet die leidenschaftliche Bewegung das Gemüth, und nähert sich eben dadurch dem Wahnsinne. Wer sich also nicht zur Besonnenheit gewöhnt, läuft immer Gefahr, daß das Werk seiner Selbstbildung in den entscheidenden Augenblicken zusammenstürze. Darum soll auch keine Erheiterung des Gemüths bis zur Höhe des Rausches steigen, die Berauschung mag von physischen Genüssen ausgehen, oder von geistigen. Verschieden von aller Berauschung ist ein Enthusiasmus, der die Besonnenheit nicht stört. Wo der Enthusiasmus für das Gute fehlt, ist gewöhnlich auch nur ein schwacher Wille, das Gute zu thun, weil es gut ist.

Großer Unterschied zwischen der wahrhaft sittlichen Besonnenheit und der sogenannten kalten Vernunft der Egoisten.

18.

18. Die sittliche Besonnenheit schließt neben der inneren Freiheit des Geistes ein gewisses Ebenmaß im Verhältnisse der subjectiven Bestrebungen und des mit ihnen verbundenen Genusses zu der ganzen Natur des sittlichen Individuums, also mit einem Worte die Tugenden in sich, die man Mäßigung und Mäßigkeit nennt. Ein unmäßiger, über die normalen Grenzen der menschlichen Natur ausschweifender physischer Genuß erniedrigt den Menschen unter das Thier. Aber auch in den edelsten Bestrebungen des geistigen Theils unsrer Natur, und in dem Genusse, der diese Bestrebungen begleitet, soll die Kraft sich nicht ohne Noth erschöpfen, und der Genuß nicht die Harmonie der Kräfte und ihrer Aeußerungen stören. Verfeinerung des Genusses ist keine Unmäßigkeit. Jeder genieße in den Schranken der sittlichen Würde das Leben nach seiner Sinnesart. Wer innerhalb dieser Schranken cynische Einfachheit und Derbheit liebt, befriedige immerhin seine physischen Bedürfnisse auf eine Art, wie auch ein nackter Wilder sie befriedigen kann. Nur rühme er sich seiner Gleichgültigkeit gegen den feineren Genuß, den die Cultur mit sich bringt, nicht als eines Verdienstes. Aber von der raffinirenden Leckerei nach Grundsätzen ist der Weg freilich nicht weit bis zur methodisirten Thierheit. Ob Un-

mäßigkeit in feinen, oder in groben Genüssen verderblicher ist, läßt sich im Allgemeinen nicht bestimmen. Eine erschöpfende Anstrengung, wo es Noth thut, wird durch das Gesetz einer gemäßigten Thätigkeit nicht beschränkt. Aber durch überspannte Thätigkeit sich selbst zu Grunde richten, wo es nicht Noth thut, ist Schwärmerei, oder Leidenschaft, nicht Tugend.

Kann man unmäßig seyn im Guten? Wie läßt sich die Tugend nach dem Aristoteles denken als in der Mitte liegend zwischen zwei Extremen?

19. Eine andere Tugend, die auch ohne Rücksicht auf gesellige Verhältnisse zum Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur gehört, ist der moralische Muth. Selbst der natürliche Muth, der in der menschlichen Natur bis zur Brutalität ausarten kann, hat wegen seiner Aehnlichkeit mit dem eigentlich moralischen Muthe eine täuschende Würde. Denn wer für das Gute nichts wagt, wie kann der bereit seyn, wenn es Noth thut, für seine Pflicht sich selbst aufzuopfern? Gefahren, wenn sie, um ein edles Ziel zu erreichen, unvermeidlich sind, nicht scheuen; durch kein Hinderniß, das unüberwindlich scheint, sich aufhalten lassen auf dem rechten Wege; nicht eher dem Hindernisse weichen, bis man auf die rechte Art

alle

alle seine Kraft aufgeboten hat, es zu überwinden; das heißt, muthig seyn im moralischen Sinne. Dieser Muth schließt die Standhaftigkeit in sich, die auch unter Gefahren ihr Ziel verfolgt, und ihren Platz behauptet. Da überhaupt das Gute in uns und außer uns im Ganzen ohne Kampf nicht erworben und nicht behauptet werden kann, so ist mit der Feigheit, die ohne Kampf, oder nach schwachem Widerstande, dem gefährlichen, innern oder äußern Feinde weicht, keine wahre Tugend vereinbar. Die Zaghaftigkeit, die die Gefahren in der Vorstellung vergrößert, ist eine gewöhnliche Wirkung der Feigheit. Dieser eigentlich moralische Muth ist aber nach der Einrichtung der menschlichen Natur so abhängig von dem natürlichen Muthe, daß derjenige, dem die Natur nicht ein gewisses Maaß von Muthe zutheilte, nicht nur nie ein Löwe auf dem Schlachtfelde werden, sondern gewöhnlich auch in andern äußern Gefahren die Fassung verlieren, und zittern wird. Vergebens ruft dann die Moral dem Zitternden zu: "Sey muthig"! Er will ihr gehorchen; aber er kann nicht. Frühe Uebung kann indessen von dieser Seite der Natur außerordentlich zu Hülfe kommen. Darum ist vernünftige Bildung und Erhöhung des natürlichen Muthes durch Erziehung für einzelne Menschen und für ganze

Nationen ein dringendes moralisches Bedürfniß. Wer sich selbst in seiner Feigheit gefällt, ist verächtlicher als mancher brutale Tapfere.

> Ueber den moralischen Werth der Tapferkeit nach den Begriffen der Alten. — Wie Muth und Feigheit in den Nationalcharakter übergehen können. — Verhältniß des Muths zum Ehrgeize, dem edeln und dem egoistischen.

20. Muth ohne Vorsicht ist Tollkühnheit. Auch Vorsicht — nicht zu verwechseln mit jener phlegmatischen Bedächtigkeit, die sich den Augenblick der That entschlüpfen läßt — ist eine Tugend, die unabhängig von den geselligen Verhältnissen besteht. Auch der Einsame soll bei Allem, was er thut, vor sich blicken, damit er nach seiner besten Einsicht sein Ziel nicht verfehle. Mit der wahren Vorsicht ist die Umsicht verbunden. Wer auf Zeit und Umstände nicht achten will, um nur schlechthin nach allgemeinen Begriffen gut zu handeln, bildet sich ein, wie ein Abstractum außer aller Zeit und nur im Allgemeinen handeln zu können, da doch die wirkliche Ausübung jeder Pflicht von allen Seiten bedingt ist durch die Umstände, aus deren Vergleichung mit den allgemeinen Pflichtbegriffen erkannt werden muß, ob der Augenblick, zu handeln, wirklich da ist. Die wahrhaft sittliche Vorsicht und Umsicht hat nichts gemein mit

der

der egoistischen. Der kluge Egoist prüft Zeit und Umstände, um ohne Rücksicht auf Pflicht nur seinem Vortheile nichts zu vergeben. Er hält sich mit Recht für klug, wenn er sich geschickt jedes Umstandes als eines Mittels zur Erreichung seiner Zwecke bedient. Er verlacht den besseren Menschen, dessen Verstand etwas Höheres, als den Vortheil, erwägt. Aber eine unkluge Tugend streitet gegen sich selbst. Klug im edeln Sinne sollen wir seyn, um die Mittel nicht zu verfehlen, einen edeln Zweck zu erreichen. Klugheit als Talent liegt außer der Sphäre des freien Willens. Auch kann niemand anders klug handeln, als, nach seiner Einsicht. Aber, daß man gewissenhaft nach seiner Einsicht in den Zusammenhang der Umstände handele; sich nicht hinreißen lasse; nichts übereile; nicht versäume, die erkannten Mittel zu gebrauchen, die zum edeln Zwecke führen; das macht die Klugheit zur Tugend. Nur muß durchaus das Mittel, das zu einem bestimmten Zwecke führen soll, auch an sich gut seyn, d. h. schon für sich betrachtet, keinem wahren Pflichtbegriffe widerstreiten, weil sonst das Gute sich selbst widerstritte.

Ueber die schwärmerische Herabwürdigung der Klugheit. — Ueber die verderbliche Lehre, daß der gute Zweck jedes Mittel adle.

21. Pflicht ist es also, auch ohne Beziehung auf gesellige Verhältnisse, nach Kenntnissen zu streben, sein Gedächtniß zu bereichern, seinen Verstand zu üben, seinen Geist überhaupt zu bilden. Aber nur diejenige Aufklärung, die unmittelbar das Thun und Lassen in seiner Beziehung auf das Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur zum Gegenstande hat, sollte auf keinen besondern Standpunkt im Leben beschränkt seyn. Nach dieser eigentlich moralischen Aufklärung strebt auch Jeder, wer begriffen hat, daß die Tugend der Vernunft angehört. Gleichwohl hat nicht nur dasjenige Wissen, dessen Gegenstand unmittelbar die Sittlichkeit ist, einen innern Werth; alles Streben nach Wahrheit aus Liebe zum Wahren ist edel. Denn es ist eine und dieselbe Vernunft, durch die sich der Mensch im Streben nach dem Wahren und nach dem Guten über die Thierheit erhebe. Wissenschaft überhaupt soll geehrt werden, nicht nur wegen ihres Nutzens zur Erreichung anderer guten Zwecke, sondern auch unmittelbar um ihrer selbst willen. Wer bei seinen wissenschaftlichen Studien nur für sein eignes geistiges Vergnügen sorgt, und keine Anstalt trifft, auch Anderen mitzutheilen von seinem geistigen Erwerbe, und das Reich der Wissenschaft überhaupt zu erweitern,

der,

der, freilich, entweihet die Wissenschaft durch egoistische Beschränktheit. Aber wer nur lernt, um Andern zu nützen, ohne die Wissenschaft um ihrer selbst willen zu schätzen und zu lieben, der kennt ihren inneren Werth nicht. Mit der Liebe zur Kunst verhält es sich eben so. Auch die Kunst soll um ihrer selbst willen geachtet werden; denn auch in ihr offenbart sich unmittelbar das Eigenthümliche der Menschheit. Nur die sogenannten mechanischen Künste sind ihrer Natur nach bestimmt, andern Zwecken zu dienen; die liberale und schöne Kunst erhebt, wie die Wissenschaft, unmittelbar durch sich selbst den Menschen zu der höheren Sphäre des Daseyns. Nur vergesse man nicht, daß eigentliche Gelehrsamkeit in die Bildungssphäre sehr weniger Menschen fällt, und daß die Meisten auch durch Unterricht in gelehrten Kenntnissen leicht in der Erfüllung ihrer besondern Berufspflichten gestört werden.

22. Abgesehen von den geselligen Tugenden und Pflichten, sollen wir auch nach den wahren Gütern des Lebens, d. h. nach Allem streben, was uns als Mittel nützen (§. 25 der allg. prakt. Phil.) kann, den Zweck unsers Daseyns zu erreichen. Da nun unter allen diesen Mitteln die geselligen Verbindungen oben an stehen, so fällt

 die

die Uebung der geselligen Tugenden schon deßwegen mit dem Streben nach den wahren Gütern des Lebens zusammen. Unter den innern Gütern des menschlichen Lebens stehen die Tugenden selbst insofern oben an, als eine Tugend der andern zur Stütze dient. Auch Kenntnisse und Gefühle, die zur Veredlung unsers Daseyns mitwirken, werden mit Recht zu den innern Gütern des Lebens gezählt. In geselligen Verhältnissen ist wahre Freundschaft eins der vorzüglichsten Güter. Aber auch die materiellen Dinge außer uns erhalten einen moralischen Werth für uns als Mittel, um edle Zwecke zu erreichen. In dieser Beziehung muß besonders der natürliche Erwerbungstrieb eine moralische Bildung erhalten, auch wenn er nicht in Geiz ausartet. Von dem Laster des Geizes unterscheidet sich auch die Tugend der Sparsamkeit nicht sowohl dem Grade nach, als durch die ganze Richtung des Willens. Egoistische Sparsamkeit ist eben so wenig, wie der Geiz, eine Tugend.

23. Wenn es Pflicht ist, Dinge außer uns mit uns in eine Verbindung zu bringen, durch die unsre sittliche Existenz erweitert, erhalten, und gesichert werden kann, so versteht sich von selbst, daß unser physisches Leben unter den physisch-

mora-

moralischen Gütern den ersten Platz einnimmt, weil es für uns die Grundlage der Möglichkeit aller übrigen ist. Aber die Natur hat durch den Trieb der Selbsterhaltung kräftig genug dafür gesorgt, daß das physische Leben auch ohne sittliches Zuthun in den meisten Fällen sich selbst hinlänglich bewahrt. Von einer Pflicht der Selbsterhaltung darf gar nicht die Rede seyn, wo der natürliche Lebenstrieb den moralischen Grundsätzen und Gefühlen aufgeopfert werden muß. Wer sich Alles erlaubt, um nur sein Leben zu retten, ist niederträchtig. Und doch kann ein ungeübter Wille den natürlichen Lebenstrieb nicht leicht überwinden. Wieder ein Grund, durch Erziehung auch den natürlichen Muth (vergl. §. 18.) zu beleben und zu bilden, daß er stärker werde, als der natürliche Lebenstrieb. Sein Leben in die Schanze schlagen aus falschem Ehrgeiz, oder überhaupt nur darum, weil man den Tod nicht scheuet, ist Raserei. Aber selbst eine tadelnswerthe Todesverachtung ist im Ganzen der Sittlichkeit unter den Menschen minder nachtheilig, als der Uebergang des natürlichen Selbsterhaltungstriebes in Feigheit.

24. Verzweiflung und Lebensüberdrüß können bekanntlich ein solches Uebergewicht über den natürlichen Lebenstrieb erhalten, daß ein Mensch ab-

sichtlich sich selbst tödtet. Der eigentliche Selbstmord ist vorsätzliche Vernichtung der physischen Grundlage der Möglichkeit des sittlichen Handelns, also ein Vergehen, das der Sittlichkeit selbst in der Natur eines menschlichen Individuums ein Ende macht, und in dieser Hinsicht allerdings unverzeihlich. Aber bei genauerer Betrachtung erscheint dieses Vergehen, wo es als wirkliches Factum zu beurtheilen ist, in einem anderen Lichte. Denn, wer sich selbst tödtet, sucht dem Leben als einer Quaal zu entfliehen, die ihm unerträglich scheint. Er glaubt, im höchsten Grade unglücklich zu seyn, auch wenn er es in den Augen der gesunden Vernunft noch lange nicht ist. Ein solcher Mensch befindet sich gewöhnlich in einem der Zustände, in denen die psychologische Möglichkeit eines wahrhaft sittlichen Handelns zwar nicht verschwindet, aber doch so beschränkt ist, daß die Begriffe der wahren Pflicht dem Unglücklichen auf seine Lage nicht anwendbar scheinen, weil ihm widersinnig scheint, das Leben als eine Quaal dulden zu sollen, um Pflichten zu erfüllen. In einem solchen traurigen Zustande ist die unwillkürliche Selbsttäuschung so schwer zu vermeiden, daß auch ein übrigens sehr guter Mensch sich überreden kann, er handle vernünftig, wenn er einem solchen

Leben

Leben ein Ende macht. Darum ist mit dem allgemeinen Begriffe von Selbstmord bei der Beurtheilung der Sträflichkeit dieses Vergehens in wirklichen Fällen wenig gewonnen. Darum fand auch die übrigens gesunde Vernunft achtungswürdiger Männer und ganzer Nationen des Alterthums nichts Tadelnswerthes in der Meinung, daß der Mensch ein unglückliches Leben als ein Joch abschütteln dürfe, besonders wenn er es seiner unwürdig hält, unter Umständen zu leben, die ihm unmöglich zu machen scheinen, das Gute nach seiner Ansicht zu bewirken. Wer sich selbst absichtlich tödtet, ist also in den meisten wirklichen Fällen mehr zu beklagen, als, zu verdammen, besonders aber, wenn ein Unglücklicher seinem Leben ein kurzes Ende macht, um nicht in einem Elende, aus welchem ihn keine irdische Möglichkeit erlösen kann, und in welchem er Andern, wie sich selbst, fast nur noch zur Plage lebt, langsam zu verschmachten.

Ueber die stoische Ansicht des Selbstmords. — Ueber die langsame Vernichtung des physischen Lebens durch Ausschweifungen. — War Arnold von Winkelried ein Selbstmörder, als er sich die feindlichen Lanzen ins Herz drückte?

25. Wo Muth und Klugheit allein nichts vermögen, da, aber auch nur da, kommt die Reihe an die dem Muthigen beschwerlichste aller Tugenden, die Tugend der Geduld. Es giebt keine andere Geduld, die den Nahmen einer Tugend verdient, außer der thätigen Geduld, die dem Drucke der Umstände auch im Leiden und Nachgeben verständig entgegenwirkt, aber nicht selbst in ein bloßes Leiden und Nachgeben ausartet. Dulden, um zu dulden, oder, in dem Dulden, sofern es nur ein Leiden ist, ein Verdienst suchen, ist eine traurige Thorheit. Die gemeine Geduld, die man gewöhnlich so nennt, ist bald Gefühllosigkeit, bald Trägheit, bald Feigheit. Die edle Geduld aber gehört zu den Tugenden, die fast unablässig im menschlichen Leben geübt werden müssen, damit der gute Wille nicht sein eigenes Werk hemme, oder gar zerstöre. Der Ungeduldige übereilt sich leicht, wird zornig, oder mißmüthig, und verliert die sittliche Besonnenheit (§. 16.). Daher soll der Mensch, nach strengen Pflichtbegriffen, so schwer es auch ist, in allen Lagen des Lebens mit Gelassenheit und ruhiger Fassung alle unvermeidlichen Uebel ertragen, auch um der Umstände, so weit es möglich ist, mächtig zu bleiben, und nicht die Herrschaft über sich selbst zu verlieren.

Ver-

Verhältniß der irreligiösen Geduld zu der religiösen.

26. Nicht durch Leiden, sondern durch Thun, erfüllen wir unsre Bestimmung, so weit es von uns abhängt. Unthätigkeit wird deswegen unfehlbar zum Laster, wo sie nicht einerlei ist mit der Ruhe, deren der Eine mehr, der Andere weniger, aber jeder Mensch in einem gewissen Maße, bedarf, um nicht bis zur Erschöpfung thätig zu seyn. Mit vollem Rechte nennt ein altes deutsches Sprüchwort den Müssiggang den Anfang aller Laster. Auch verlassen von aller menschlichen Gesellschaft soll der Mensch thätig seyn und sich eine vernünftige Beschäftigung wählen. Eine Beschäftigung, die keinen andern Zweck hat, als, auf eine angenehme Art die Zeit hinzubringen, ist ein Spiel. Das Kind spielt, weil es thätig seyn will, und von Beschäftigung, die keinen andern Zweck hat, als, die Zeit angenehm hinzubringen, noch wenig weiß. Wo die Vernunft im Menschen zu herrschen anfängt, da vereinigt sich das Spiel, wenn es übrigens seiner Natur nach untadelhaft ist, leicht mit der vernünftigen Erholung. Aber jede unbestimmte Beschäftigung, die immer von einem Zwecke zum andern irrt, ist nicht viel mehr werth, als ein bloßes Spiel. Wer nicht einen bestimm-

ten

ten Zweck durch eine bestimmte und würdige Beschäftigung zu erreichen strebt, der läuft Gefahr, sein Leben gewissermaßen zu verspielen. Verlangt die bestimmte Art der Thätigkeit eine ausdauernde, auch wohl mühsame Anstrengung, so heißt sie Arbeit. Arbeiten soll der Mensch, um seines Lebens werth zu seyn; denn ohne Ausdauer und Mühe kann man nach der natürlichen Ordnung der Dinge auf dem Wege seiner Bestimmung kaum einige Schritte thun. Wer nicht arbeiten mag, ist faul. Faulheit, die durch Betteln erwerben will, was durch Thätigkeit verdient werden kann, ist eins der verächtlichsten Laster. Darum ist auch im bürgerlichen Leben die verächtlichste Classe der Menschen gewöhnlich der gemeine Haufe der Bettler.

Warum es bei der Erziehung der Kinder eine der schwersten Aufgaben ist, dem Kinde immer die nöthige Beschäftigung zu geben.

Drittes Capitel.

Von den geselligen Tugenden.

27. Zur Geselligkeit ist der Mensch bestimmt durch das unverkennbare Verhältniß seiner natürlichen Triebe zu der Aufgabe eines sittlichen Daseyns. Das natürlichste Leben ist das Familienleben. Unzählige Bedürfnisse drängen wieder die Familien zu Nationen zusammen. Unwillkürlich schließt sich der Eine näher an den Andern durch Liebe (vergl. §. 33 und 34 der allg. prakt. Phil.). Die Idee einer moralischen Weltordnung (allg. prakt. Phil.) verlangt aber auch, daß das Reich des Guten erweitert werde durch freies Zusammenstreben vernünftiger Individuen, indem das eine auf das andere wirke. Ungeselligkeit aus Abneigung, auf Andere und mit Anderen zu einem gemeinschaftlichen Zwecke zu wirken, ist entweder Seelenkrankheit, oder moralische Verderbtheit. Aber die wahrhaft edle Geselligkeit ist gar sehr verschieden von dem egoistischen Gesellschaftswesen, nach dessen bekannten Einrichtungen Einer sich dem Andern nur in der Absicht

nähert,

nähert, auch wohl sich zu ihm drängt, um ihn als Mittel zu egoistischen Zwecken zu gebrauchen, oder, mit ihm die Zeit, die durch ein nützliches Geschäft ausgefüllt werden sollte, zu verschwelgen, oder zu verspielen, oder zu verschwatzen; und zu vertändeln. Mehrere der edelsten Beschäftigungen, durch die sich ein Individuum um die ganze menschliche Gesellschaft verdient machen kann, gelingen nur in der Einsamkeit. Wer nicht von Zeit zu Zeit aus der Gesellschaft sich zurückziehen mag, um in sich selbst einzukehren, der ist entweder roh, oder leichtsinnig, oder er hat Ursache, eine genauere Bekanntschaft mit sich selbst nicht zu wünschen.

Entschuldigung des Monachismus. *Vergleichung* der mönchischen Tugend mit dem Leichtsinne des Weltlings.

28. Unter allen geselligen Tugenden bedarf zuerst die Gerechtigkeit einer besondern Erläuterung. Aber um die Gerechtigkeit selbst ohne Vorurtheil und falsche Nebenbegriffe für das zu erkennen, was sie unter den Tugenden wirklich ist, müssen wir zu einem der moralischen Cardinalbegriffe, dem allgemeinen Begriffe des Rechts (§. 30 der allgem. prakt. Philos.) zurückkehren. Denn die Tugend der Gerechtigkeit besteht ja eben dar-

darin, daß man Jedem sein Recht widerfahren läßt. Wäre nun das Recht in dieser Bedeutung nichts Anderes, als überhaupt das Rechte, d. i. den moralischen Verhältnissen Angemessene, so wäre die Gerechtigkeit einerlei mit der Tugend überhaupt. Von einer besondern Pflicht der Gerechtigkeit könnte dann gar nicht die Rede seyn. Aber warum der natürliche Menschenverstand sich nicht irrt, wenn er, auch ohne Rücksicht auf bürgerliche Verhältnisse, die Tugend, die sich Gerechtigkeit nennt, von der Tugend überhaupt unterscheidet, läßt sich nicht philosophisch aufklären, wenn man nicht den ursprünglichen Begriff des Rechts im subjectiven Sinne sowohl, als im objectiven, nach allen seinen Beziehungen bis dahin verfolgt, wo das so genannte Naturrecht anfängt. Die philosophische Moral erinnert also, um die Tugend der Gerechtigkeit zu deduciren und zu erklären, an die Lehre der allgemeinen praktischen Philosophie (§. 30. der allg. prakt. Phil.), nach welcher das Recht in seinem ursprünglichen und subjectiven Sinne, dem aber ein objectiver genau entspricht, nichts anderes ist, als ein moralisch begründeter Anspruch, der sich nicht weiter, als bis zum unmittelbaren Bewußtseyn seiner Wirklichkeit, verfolgen läßt. Was nun den moralisch begründeten Ansprüchen vernünf-

tiger Individuen in geselligen Verhältnissen überhaupt gemäß ist, begründet die Tugend der menschlichen Gerechtigkeit.

Ansicht der Lehre von der Gerechtigkeit nach den Moralsystemen der Alten.

29. Der Begriff des Rechts in seiner ursprünglichen Bedeutung hängt genau zusammen mit den Begriffen des Verdienstes und der Schuld (§. 48. der allg. prakt. Phil.). Wer glücklich zu seyn verdient, hat einen moralisch begründeten Anspruch auf ein Glück, das einer bestimmten Form des Daseyns gemäß ist. Wenn den Schuldigen das Uebel trifft, das er verschuldet hat, sagt ihm sein Bewußtseyn, daß ihm kein Unrecht geschehe. In Ermangelung eines andern, mehr umfassenden, und die moralische Ordnung der Dinge in dieser Hinsicht genauer bezeichnenden Worts, nennen wir also das Gesetz der moralischen Vergeltung überhaupt ein Gesetz der ewigen Gerechtigkeit. Diese ewige Gerechtigkeit ist aber ganz etwas Anderes, als eine menschliche Tugend. Denn kein Sterblicher kann auch nur den Grad seines eigenen Verdienstes und seiner eigenen Schuld genau ermessen, viel weniger über das Verdienst und die Schuld anderer freien Wesen ein sicheres Urtheil fällen (§. 49. der allg.

prakt.

prakt. Phil.). Die ewige Gerechtigkeit in diesem Sinne ist also entweder eine leere Idee, oder sie wohnt allein in Gott. Aber die Tugend der menschlichen Gerechtigkeit nähert sich der göttlichen Ordnung der Dinge, wenn wir nach unserer Einsicht mitwirken, daß es dem vorzüglich wohl ergehe, der, unsrer Einsicht nach, glücklich zu seyn verdient. Irren wir uns dabei in unsrer unmaßgeblichen Schätzung des Verdienstes, so haben wir doch nicht moralisch gefehlt, weil es kein Vergehen ist, auch dem Unwürdigen wohl zu thun, ähnlich Dem, der seine Sonne über Gute und Böse aufgehen läßt. Wenn wir aber wagen dürften, einen Schuldigen genau seinem Vergehen gemäß zu bestrafen, müßte uns über die Art und den Grad seiner Schuld kein Zweifel übrig bleiben; denn einem Anderen ein unverschuldetes Uebel zufügen, streitet geradezu gegen die Gerechtigkeit. Die menschliche Strafgerechtigkeit muß also wohl auf einem andern Princip, als dem der moralischen Vergeltung, beruhen, obgleich da, wo wir überhaupt keine Schuld voraussetzen dürfen, eigentliche Strafe im moralischen Sinne gar nicht Statt finden kann.

Ueber die δικαιοσύνη διανεμητικὴ des Aristoteles. — Andeutung der philosophischen Principien des Criminalrechts.

30. Abgesehen von dem Zusammentreffen des ursprünglichen Rechts mit dem moralischen Verdienste, offenbart sich das ursprüngliche Recht in geselligen Verhältnissen als sogenanntes inneres Recht in der unmittelbaren Beziehung auf jede Pflicht, die Einer gegen den Andern erfüllen soll. Denn indem ich einsehe, daß ein Anderer gegen mich Pflichten zu erfüllen hat, mache ich zugleich einen moralisch begründeten Anspruch auf dasjenige, was geschehen wird, wenn der Andere gegen mich handelt, wie er soll. Hier treten also die beiden moralischen Cardinalbegriffe des Rechts und der Pflicht als Correlate einander gegenüber. Aus der Wechselbeziehung dieser beiden Begriffe geht aber weiter keine moralische Einsicht hervor. Denn das objective Recht, das dem subjectiven Rechtsbegriffe (§. 28.) in dieser Beziehung gemäß ist, fällt hier zusammen mit dem Rechten im moralischen Sinne überhaupt; d. h. Recht in dieser Beziehung ist objectiv nichts anderes, als, was überhaupt dem wahren Systeme der geselligen Pflichten gemäß ist; oder, anders ausgedrückt, die Gerechtigkeit in diesem Sinne ist der Inbegriff aller geselligen Tugenden.

Ueber Plato's Anwendung dieses Begriffs der Gerechtigkeit auf die allgemeine Staatswissenschaft.

31. Ganz anders verhält es sich mit der Gerechtigkeit in Beziehung auf dasjenige Recht, das man das äußere, auch wohl, sehr unpassend, das vollkommene, besser Naturrecht nennt. Dieses Recht, durch dessen Mißdeutung man in neueren Zeiten die praktische Philosophie beinahe mit sich selbst in Widerspruch gebracht hätte, ist nichts anderes, als das Recht überhaupt (§. 28.) in seiner unmittelbaren Beziehung auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns. Auf diese äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns hat jedes endliche, aber vernünftige Wesen einen Anspruch, der sich eben so wenig bezweifeln läßt, als die Abhängigkeit alles endlichen Daseyns von äußern Verhältnissen. Recht in diesem Sinne heißt nun objectiv, was diesen äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns gemäß ist. Die Tugend der Gerechtigkeit in Beziehung auf dieses Recht besteht darin, daß Jeder dem äußeren Rechte des Andern innerlich und äußerlich gemäß handle, also, wie sich von selbst versteht, auch in seiner Gesinnung nichts dulde, was eine Anmaßung in sich schließt, dieses Recht zu stören. Die erste unter den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns ist Unabhängigkeit von fremder Willkür;

 denn

denn alle Pflichterfüllung geht von freier Selbstbestimmung aus; und jede äußere Handlung soll nach moralischen Gesetzen dieser freien Selbstbestimmung gemäß erfolgen. Bedingte Unterwerfung unter den vernünftigen Willen eines Andern ist Pflicht aus besondern Gründen und in besonders zu bestimmenden Verhältnissen. Aber sich unbedingt der Willkür eines Andern Preis geben, heißt, sich unter die Thiere herabwürdigen; denn selbst gegen die Thiere ist die menschliche Willkür beschränkt durch Pflichten (§. 7.). Noch mehr, als Unabhängigkeit von fremder Willkür, gehört zu den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns. Ein besonderes Feld eröffnet sich hier für die moralische *Reflexion*. Durch die Cultur dieses Feldes entsteht die Wissenschaft des wahren Naturrechts, die man zu einem Gegenstücke der Moral hat machen wollen, als ob Moral und Naturrecht wie die Begriffe von Pflicht und äußerem Rechte einander gegenüber ständen. Der Unterschied zwischen sogenannten Tugendpflichten und Rechtspflichten ist erdichtet; denn zur Tugend gehört Erfüllung aller Pflichten. Aber die Pflicht der äußeren Gerechtigkeit verlangt, daß man niemandes äußeres Recht verletze, also auch, daß man nicht, um ihm, oder Andern, einen Dienst zu erweisen, ihm

ihm eine Gewalt anthue, die ein Eingriff in diejenige äußere Unabhängigkeit ist, auf die er einen gegründeten Anspruch macht.

32. Mißdeutet wird das äußere Recht, wenn man es so erklärt, als ob es eine besondere, von der Vernunft ausgehende Vollmacht oder Erlaubniß in sich schlösse, denjenigen, der unser äußeres Recht verletzt, oder zu verletzen droht, in dieser Hinsicht zur äußern Erfüllung der Pflicht der Gerechtigkeit zu zwingen. Denn was man überhaupt thun und lassen, soll, oder darf, folglich auch, ob und wie weit man in gewissen Verhältnissen Gewalt gegen andre sittliche Wesen ausüben, soll, oder darf, ist einzig und allein nach dem höchsten Grundsatze alles Thuns und Lassens, also durchaus moralisch, zu beurtheilen. Die allgemeine praktische Philosophie hat bewiesen, daß das wahrhaft Erlaubte in keiner Hinsicht dem Pflichtmäßigen widerstreiten kann (Allg. prakt. Phil. §. 31.). Die Vernunft würde sich selbst widersprechen, also aufhören, Vernunft zu seyn, wenn sie uns in irgend einer Hinsicht juridisch autorisirte, jemals etwas zu thun, was sie nach moralischen Grundsätzen verbietet. Wer unser äußeres Recht verletzt, erfährt allerdings, was seine widerrechtliche Handlung werth ist, wenn wir auch

nicht genau nach den Gesetzen des moralisch Erlaubten durch Gewalt unser Recht gegen ihn geltend machen. Aber es giebt kein Recht ohne Gerechtigkeit; und die Gerechtigkeit würde keine Tugend seyn, wenn sie nach einem Princip zu beurtheilen wäre, das sich von dem Princip aller übrigen Tugenden unterschiede. In welchen Fällen wir unser wahres Recht durch Gewalt geltend machen dürfen, hängt also nicht von der Erwägung unsers Rechts allein ab. Die weitere Ausführung dieser in alle geselligen Verhältnisse tief eingreifenden Lehre muß der Wissenschaft des Naturrechts selbst überlassen bleiben, seitdem man diese Wissenschaft aus Gründen, die dann auch erläutert werden müssen, von der allgemeinen Moral *abzusondern* nöthig gefunden hat. Wenn aber die Ausübung eines Rechts mit dem höchsten Gesetze der Sittlichkeit, und folglich mit der innern Harmonie aller Tugenden, zusammentrifft, dann darf und soll der Mensch kämpfen für sein Recht und für Anderer Rechte. Ueberhaupt aber soll die Tugend in den geselligen Verhältnissen des Lebens nie die Richtung auf das äußere Recht verlieren; und Jeder soll, so weit es der ganzen Sphäre seiner sittlichen Wirksamkeit gemäß ist, mitwirken, daß ein äußerlich rechtlicher Zustand unter den Menschen entstehe und bestehe.

Die

Die wahre Wissenschaft des Naturrechts, als abgesonderte Theorie der äußern Gerechtigkeit, entwickelt, welche Schranken der freie Wille im äußern Leben nicht überschreiten darf, damit das äußere Recht Anderer nicht verletzt werde, und welche Anstalten getroffen werden dürfen, damit ein rechtlicher äußerer Zustand unter den Menschen entstehe und bestehe.

33. Aus dieser Erörterung des allgemeinen Rechtsbegriffes, dessen die philosophische Moral nicht entbehren kann, leuchtet aber auch ein, warum die äußere Gerechtigkeit an der Spitze aller geselligen Tugenden steht. Gegen die äußere Gerechtigkeit fehlen, heißt, gegen die Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Beisammenseyns in der Außenwelt streiten. Wer das äußere Recht verletzt, ist der eigentliche Verbrecher; obgleich in der Sprache der Criminaljustiz nicht jede Verletzung des äußern Rechts ein Verbrechen genannt wird. Ueber das Verhältniß der äußern Gerechtigkeit zur Billigkeit muß wieder die abgesonderte Wissenschaft des wahren Naturrechts genauere Auskunft geben. Die Tugend der Billigkeit bezieht sich besonders auf diejenigen Rechtsverhältnisse, bei denen Verdienst und Schuld in Betracht kommen (§. 29.). Da verlangt das höchste

Gesetz des Guten, daß der Sterbliche, der über das Verdienst und die Schuld Anderer nur ein unsicheres und unzureichendes Urtheil fällen kann (§. 49. der allg. prakt. Phil.), nach seiner unmaßgeblichen Einsicht lieber zu milde, als zu strenge verfahre, indem er nicht vergißt, auf alle Umstände Rücksicht zu nehmen, die dem, der gefehlt hat, zur Entschuldigung dienen können. Auch wird durch die wahre Gerechtigkeit die Tugend der Großmuth nicht aufgehoben. Großmüthig seyn auf Kosten des Rechts eines Andern, ist Ungerechtigkeit. Aber nicht auf seinem eigenen Rechte beharren, ist in unzähligen Fällen Pflicht; und eben deßwegen sollen wir so oft aus Liebe zum Guten überhaupt lieber nachgeben und verzeihen, als unser Recht geltend machen.

Moralische Bedeutung des alten Spruches: Summum jus, summa injuria.

34. Die Pflicht, unser eigenes Recht geltend zu machen, wo es der Harmonie der Tugenden gemäß ist, streitet auch nicht gegen die schwerere Pflicht, in andern Fällen Unrecht zu dulden. Hier tritt aber nicht selten eine der empirischen Verwickelungen (§. 5.) ein, vor denen die Moral verstummen muß, wenn sie mehr verlangt, als, daß man in solchen Fällen nach seinem

nem moralisch gebildeten Gefühle und nach einer freien Uebersicht der Umstände handle. Denn wer in dieser Welt, wie sie nun einmal ist, gar kein Unrecht dulden wollte, müßte zuweilen alle moralischen Verhältnisse zerrütten. Wer alles Unrecht dulden, z. B. nicht in vielen Fällen lieber sein Leben aufopfern, als sich fremder Willkür Preis geben wollte (vergl. §. 31.), müßte sich selbst wegwerfen. Aber wer bestimmt die Grenzen des Unterschieds zwischen den widerrechtlichen Zuständen, mit welchen die sittliche Würde des Unterdrückten noch immer bestehen, und denen, mit welchen sie nicht bestehen kann? Eine laute Stimme des Herzens spricht für die Tapfern, die lieber sterben, als eine äußere Freiheit, deren sie nicht unwürdig sind, mit einer erträglichen Sclaverei vertauschen. Aber wo die wehrlose Tugend lieber das schreiendste Unrecht duldet, als durch Mißhandlung sich bewegen läßt, zu thun, was der wahren Pflicht widerstreitet, da glänzt sie auf einer herrlichen Höhe.

> Sonderbare Streitfrage in der Moral der Alten, ob es besser sey, Unrecht zu leiden, oder Unrecht zu thun.

35. Nächst der Gerechtigkeit kommt in der Reihe der geselligen Tugenden zuerst die Wahr-

haf-

haftigkeit in Betracht; denn wo sie fehlt, da verschwindet Treue und Glaube; da kann kein festes Band geknüpft werden unter sittlichen Wesen. Die Wahrhaftigkeit, d. h. die Uebereinstimmung der Zeichen und Worte, die eine Absicht und Meinung ausdrücken, mit unsrer wirklichen Absicht und Meinung, gründet sich zum Theil schon auf die Wahrheitsliebe, die, auch abgesehen von allen geselligen Verhältnissen, an sich eine Tugend ist (§. 21.). Wer die Wahrheit schon um ihrer selbst willen liebt, der haßt die Lüge, den Betrug, und die Heuchelei, schon um ihrer selbst willen, und bewährt dadurch den Adel seiner Seele. Aber in den geselligen Verhältnissen geht die Wahrheitsliebe in Wahrhaftigkeit über, damit Treue und Glaube eine Grundfeste der sittlichen Verbindungen werde. Daher die von allen rechtlichen Menschen anerkannte Pflicht, nicht zu lügen, nicht zu betrügen, nicht zu heucheln, es sey durch Worte, oder durch andere Zeichen. Die Heuchelei im engern Sinne, das absichtliche Vortragen der Maske der Tugend, um mit Hülfe dieser Maske egoistische Zwecke zu erreichen, ist noch verächtlicher, als gemeiner Lug und Trug, weil der Heuchler das Ehrwürdige selbst zum Mittel egoistischer Zwecke herabwürdigt. Aufrichtigkeit, die nichts verbirgt, was im

Her-

Herzen vorgeht, gebührt nur dem Freunde, und mehr oder weniger jedem, den man zu trauen Ursache hat. Zurückhaltung ist um so mehr Pflicht, je schlechter die Gesellschaft ist, mit der man etwas zu verhandeln hat, damit nicht, was wir denken und wollen, zu schlechten Zwecken mißbraucht werde. Verstellung ist nur als Kriegslist zu rechtfertigen gegen den, der von unsrer Aufrichtigkeit einen schlechten Gebrauch machen würde. Schändlich ist die eigentliche Intrigue oder das künstliche Verwickeln der Absichten und Meinungen Anderer durch Lug und Trug, damit sie, ohne es selbst zu wissen, den egoistischen Zwecken des Intriganten dienen. Daß man aber, um einen guten Zweck zu erreichen, Kinder, Kranke, von Leidenschaft bethörte Menschen, und vollends Bösewichter, nicht zuweilen auf eine Art täuschen dürfe, wofür sie uns selbst danken müßten, wenn sie der Vernunft Gehör gäben, kann nur eine eccentrische Moral dem geraden Menschenverstande, der immer dieser Meinung gewesen ist, abstreiten. Denn wer der Vernunft, der die Wahrheit angehört, nicht Gehör geben will, für den ist, bis er zur nöthigen Besinnung kommt, die Wahrheit in dieser Beziehung nicht vorhanden, d. h. er hat bis dahin kein inneres Recht (§. 30.) auf die Wahrheit in dieser Beziehung. Und vollends der

Böse-

Bösewicht, der das Wahre nur wissen will, um es als Mittel zur Erreichung eines schlechten Zwecks zu gebrauchen, ist der Wahrheit in diesem Verhältnisse durchaus unwürdig. Wer ihn um eines guten Zwecks willen täuscht, thut nur, was er seiner selbst würdig findet, um das Böse zu hindern.

Ueber die verschiedenen Ansichten der Tugend der Wahrhaftigkeit nach den verschiedenen Moralsystemen. — Ueber das Ausschreien der Wahrheit zur unrechten Zeit und am unrechten Orte. — Ueber die Weisheit der alten Religionsstifter und Gesetzgeber, die das Volk nicht ohne eine gewisse Täuschung bilden und regieren zu können glaubten.

36. Eine nothwendige Folge der Wahrhaftigkeit ist die Redlichkeit. Wer sein Versprechen nicht hält, handelt unwahr, d. h. nicht übereinstimmend mit seinen eignen Worten oder andern Zeichen, welche die Stelle der Worte vertreten. Aber das Versprechen bindet zugleich den Willen; und der freie Wille darf sich selbst nicht anders binden, als, übereinstimmend mit der Einheit aller guten Zwecke. Das Versprechen, als solches, hat also gar keine moralische Gültigkeit, weil sonst auch das schändliche, der Einheit aller guten Zwecke geradezu widerstreitende und

den

den Menschen vor sich selbst entehrende Versprechen Gültigkeit haben, also die Sittlichkeit durch ein bloßes Wort nach Belieben sich selbst würde aufheben dürfen. Ein schändliches Versprechen kann keine moralische Verpflichtung begründen. Aber welche Arten von Versprechungen, entweder mit Einschränkungen, oder ohne Einschränkung, gültig sind, dieß genau zu bestimmen, ist keine der leichtesten Aufgaben der philosophischen Moral. Im Allgemeinen bleibt es unabänderlich bei der uralten Regel der Redlichkeit: Ein Mann, ein Wort; ein Wort, ein Mann; d. h. jedes mit ernstlicher Absicht gethane und nicht von selbst nichtige Versprechen soll gehalten werden, weil ohne Treue und Glauben kein festes Band unter sittlichen Wesen geknüpft werden kann (§. 35.). Aber ernstliche Absicht setzt ein bestimmtes Bewußtseyn dessen voraus, was man will, und warum man es will. Wenn nun das Versprechen eines Menschen, der nicht bei Sinnen ist, z. B. eines delirirenden Kranken, oder eines Betrunkenen, keine moralische Gültigkeit hat; wer kann bei Versprechungen, deren Beweggrund eine Leidenschaft ist, genau bestimmen, welchen Grad die Leidenschaft erreicht haben muß, um für eine Art von Berauschung, oder gar von Wahnsinn, zu gelten? Noch verwickelter wird diese Frage in

Bezie-

Beziehung auf die unerlaßliche Harmonie aller Tugenden und Pflichten. Soll ein Versprechen, das im Allgemeinen unverwerflich ist, unbedingt auch dann gehalten werden, wann die Folge davon seyn würde, daß eine andere dringende Pflicht gänzlich zurückgesetzt werden müßte? Soll man z. B. nicht, um einem Menschen das Leben zu retten, das nur in einem entscheidenden Augenblicke gerettet werden konnte, ein gültiges Versprechen unerfüllt lassen, oder anders, als der Abrede gemäß, erfüllen? Soll auf die moralisch verderblichen Folgen, die die Erfüllung eines Versprechens nach veränderten Umständen haben kann, nie und unter keiner Bedingung Rücksicht genommen werden? Auch hier sieht die wissenschaftliche Moral, die nicht in dem Abgrunde der Casuistik versinken will (§. 4. 5.), wie in so vielen Fällen, sich genöthigt, sehr oft das gebildete Gefühl und die Reflexion des Augenblicks entscheiden zu lassen.

Ueber den nachtheiligen Einfluß der juristischen Ansicht der Verträge auf die moralische Theorie der Versprechungen, und über die Verhandlung dieser ganzen Lehre in dem gewöhnlich so genannten Naturrechte.

37. Ob und wie weit ein erzwungenes Versprechen moralische Gültigkeit hat, ist nie nach dem

dem Verhältnisse allein zu beurtheilen, das zwischen dem Versprechenden und Demjenigen Statt findet, der durch Mißhandlung, oder Drohung, das bindende Wort erzwang. Dem Frechen selbst, der uns durch unwiderstehliche Gewalt, oder durch eine Drohung von gleicher Wirksamkeit, ein Versprechen widerrechtlich abnöthigt, ist man nicht verpflichtet, Wort zu halten; denn eben dadurch, daß er auf eine solche Art uns zu dem Versprechen bestimmte, hob er zwischen sich selbst und uns das moralische Verhältniß auf, um dessen willen die Redlichkeit eine Tugend ist. Anstatt ein Band der Geselligkeit zwischen uns und ihm, als gegenseitig freien Wesen, anzuknüpfen, verletzte er gegen uns das äußere Recht (§. 31.), die äußere Bedingung der Möglichkeit eines sittlichen Beisammenseyns. Er hat also in Beziehung auf sich selbst nicht über Unrecht zu klagen, wenn wir ihm unser erzwungenes Wort nicht halten. Aber dieselben moralischen Gründe, die uns in der Welt, wie sie ist, nicht selten bestimmen müssen, Unrecht zu dulden (§. 4.), damit eine moralische Ordnung in der menschlichen Gesellschaft bestehe, können uns auch nöthigen, ein widerrechtlich erzwungenes Versprechen zu halten, nicht weil wir es dem Gewaltthäter, sondern, weil wir es der Harmonie aller Tugenden und Pflichten schuldig sind. Nur um die-

dieser moralischen Gründe willen ist es auch erlaubt, ein solches Versprechen zu thun. In solchen Fällen hat der Gewaltthäter sich auch nicht über Betrug zu beschweren, wenn wir durch das Versprechen uns gegen ihn selbst keinesweges verpflichtet finden; denn er hat in diesem Verhältnisse kein Recht auf Wahrheit (vergl. §. 35.). Aber wie weit die Verpflichtung, ein erzwungenes Versprechen zu halten, sich erstreckt, wenn nach veränderter Lage der Dinge auch der moralische Fall, in welchem wir uns befanden, sich geändert hat, wird die allgemeine Moral schwerlich jemals mit zureichender Bestimmtheit entscheiden können.

Ist es Pflicht, einem Straßenräuber, der uns unter der Bedingung das Leben schenkte, ihn der Obrigkeit nicht zu verrathen, in dieser Beziehung Wort zu halten?

38. Zu den Pflichten, die sich auf alle geselligen Verhältnisse beziehen, gehört die Pflicht der Hülfleistung. Aber die Erfüllung dieser Pflicht ist so abhängig von den engeren Kreisen der moralischen Geselligkeit, daß hier zuerst von diesen besonders die Rede seyn muß. Zu engeren moralischen Verbindungen, besonders zur Freundschaft, zum Familienleben und zum bür-

bürgerlichen Leben, wird der Mensch schon durch die natürliche Richtung des moralischen Interesse bestimmt. Aber auch nur in solchen Verbindungen entwickelt und übt sich menschliche Tugend am vorzüglichsten. Da fühlt sich die Persönlichkeit vervielfacht in einem sittlichen Ganzen durch Vertrauen, Liebe, und Treue. Daß keine allgemeine Menschenpflicht durch solche Verbindungen aufgehoben wird, versteht sich von selbst. Aber unter übrigens gleichen Verhältnissen hat derjenige, mit dem wir in einem gemeinschaftlichen moralischen Wirkungskreise leben, eben deßwegen ein inneres Vorrecht (vergl. §. 30.) auf unsre Theilnahme, und Hülfe. Daher ist auch der Bundbrüchige, von welcher Art der erlaubte Bund auch sey, verächtlicher, als, wer einem Fremden sein Wort nicht hält. Auf einer der untersten Stufen der Verworfenheit, gleichsam gebrandmarkt in den Augen jedes gutgesinnten Menschen, steht der Verräther, der, Treue und Glauben schändend, dem Bunde, zu dem er gehört, Verderben bereitet. Wäre es nur eben so leicht, in allen Fällen genau zu bestimmen, wie das Interesse der engern Verbindungen, besonders der Freundschaft, der Familie, des Vaterlandes, mit den Pflichten gegen die Menschheit überhaupt in vollkommene Uebereinstimmung gebracht werden kann (vergl. §. 5 und 6.)!

Vergleichung des strengen Patriotismus der Alten mit der kosmopolitischen Menschenfreundlichkeit der neueren Zeiten. — Ueber die Verrätherei in unerlaubten Verbindungen.

39. Die engste der natürlichen Verbindungen unter sittlichen Wesen ist diejenige, die sich auf die Verschiedenheit der Geschlechter gründet, durch welche die Natur möglich macht, daß aus der Befriedigung eines durchaus animalischen Triebes ein neues Geschöpf, das der Sittlichkeit fähig ist, in das irdische Daseyn eintritt. Daß auf diese Art die Erhaltung der moralischen Weltordnung im menschlichen Leben mit der Befriedigung eines durchaus animalischen Triebes zusammenfällt; daß auch die sittenloseste Befriedigung dieses Triebes ein vernünftiges Wesen hervorrufen kann, dessen Glück und innerer Werth oder Unwerth großen Theils von den Verhältnissen abhängt, unter denen es geboren wurde; dieses räthselhafte Phänomen würde unser ganzes moralisches Bewußtseyn empören, wenn nicht auch dadurch die Würde der menschlichen Natur sich bewährte, daß selbst die allgemein bekannte Entstehung des menschlichen Daseyns den Menschen, der doch sonst so fest am Empirischen hängt, in dem Glauben an seine höhere Bestimmung nicht leicht irre macht. Aber aus dem Bewußtseyn der Würde

der

der menschlichen Natur entspringt in dieser Beziehung auch das Gefühl der Schamhaftigkeit, das man vergebens aus empirischen Reflexionen, oder aus gemeinnütziger Angewöhnung zu erklären sucht.

Seltsame Vermischung des Sittlichen mit dem Unsittlichen in dieser Hinsicht in dem schamlosen Naturmysticismus mehrerer alten Religionen.

40. Diejenige auf die natürliche Bestimmung der Geschlechtsverschiedenheit gegründete Verbindung, in welcher das Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur mit der Befriedigung des stärksten der animalischen Triebe am vollkommensten und menschlichsten sich vereinigt, ist die Ehe im philosophischen Sinne des Worts. Ob nun aber immer und überall diese Verbindung monogamisch ist, oder, ob sie unter gewissen Umständen auch polygamisch seyn kann; ob sie unter allen Verhältnissen dauernd, oder unter gewissen Bedingungen auflöslich ist; und ob es nicht Abstufungen giebt von der eigentlichen Ehe bis hinab zu der brutalen Befriedigung des Geschlechtstriebes, in welcher der Mensch sich selbst wegwirft; darüber läßt sich mit wenigen Worten gar nichts Befriedigendes sagen. Die Beweisgründe, die bei der Beantwortung dieser Fragen

in Betracht kommen, sind doch am Ende, wenn sie nicht in Sophismen ausarten, sämmtlich von der empirischen Psychologie entlehnt, können also schon deßwegen in moralischer Hinsicht nicht apodiktisch seyn. Die menschliche Natur vereinigt in sich eine solche Menge von moralischen Varietäten, daß gewiß nicht Jeden in jeder Lage dasselbe physische Verhältniß dieser Art im Bewußtseyn seiner moralischen Würde stört, oder ungestört läßt. Was ist selbst die Ehe ohne persönliche Liebe, die doch so unwillkürlich ist, daß keine Pflicht sie wiederherstellen kann, wenn sie nach geschlossener Ehe unglücklicherweise verschwindet? Soll nun in diesem Falle die Ehe, die auf Liebe gegründet war, keinen Bestand mehr haben, auch nicht, wenn die Gatten einander achten? Soll nicht die Ehe auch durch Achtung ohne persönliche Liebe moralisch begründet werden können? Und wie soll man rein philosophisch über die Nähe der Verwandtschaft als ein Hinderniß der Ehe urtheilen? Ist der Incest nicht auch ohne Rücksicht auf bürgerliche Verhältnisse zu verabscheuen? Erstreckt er sich dann aber auch auf Geschwister? Erhalten nicht alle diese physisch-moralischen Verhältnisse eine feste Bestimmung erst durch den Staat? Und soll nicht der Gesetzgeber bei dem bürgerlichen Eherechte Rücksicht nehmen

dür-

dürfen auf die besonderen Umstände, unter denen ein Staat entsteht und sich erhalten kann? Alle diese Probleme können nur durch umständliche Beantwortung einigermaßen gelöset werden. Und selbst die unnatürlichen Ausschweifungen des Geschlechtstriebes sind doch nur wegen ihrer Unnatürlichkeit verwerflich (vergl. §. 13. der allg. prakt. Phil.). Sie empören das sittliche Gefühl, indem sie sich von einem Naturgesetze entfernen, das mit der natürlichen Bestimmung des Menschen zusammenhängt.

Ueber die mönchische Ansicht der Ehelosigkeit. — Ueber Kant's Lehre von einem persönlich-dinglichen Ehrechte. — Ueber die Entstellung dieses Theils der Moral durch ein Naturrecht, das sich nach bürgerlichen Begriffen gemodelt hat.

41. Außerhalb der Ehe, oder einer ihr ähnlichen Verbindung, wird auch den Eltern die Erfüllung der Pflicht, ihre Kinder zu erziehen, durch die bürgerlichen Verhältnisse nicht selten fast unmöglich gemacht. Diese dem gemeinsten Menschenverstande einleuchtende Pflicht läßt sich aber auch nicht tiefer begründen, als durch ein Gefühl, das zum Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur gehört, indem wir erkennen, daß die unschuldigen und einer moralischen Bil-

dung fähigen Geschöpfe, deren physisches Daseyn gewissermaßen eine Emanation des unsrigen ist, der nächste Gegenstand unsrer vernünftigen Sorge sind. Nicht leicht ist es, die Pflicht, seine Kinder selbst zu erziehen, auch in der ehelichen Häuslichkeit mit der Erfüllung aller übrigen, besonders der bürgerlichen, Pflichten in genaue Uebereinstimmung zu bringen. Eine vernünftige Erziehung, so einfach auch die wahren Grundsätze der Pädagogik seyn mögen, kann überdies nur der den Kindern geben, wer nicht nur selbst vernünftig denkt und lebt, sondern auch das Talent hat, sich hinabzulassen zu den Kleinen, um sie zu sich heraufzuziehen. Die gewöhnliche Erziehung ist meistens nur Verkrüppelung, oder Entstellung unverdorbener Naturen. Wie weit das Recht, die Unmündigen durch äußern Zwang zu ihrem Besten zu nöthigen, sich erstreckt, untersucht das Naturrecht (vergl. §. 31.). Vieles leistet indessen auch schon eine übrigens mangelhafte und selbst fehlerhafte Erziehung, wenn die Kinder nur von der ersten Periode der moralischen Empfänglichkeit an gewöhnt werden, ihre Eltern und Vorgesetzten zu achten, und den launischen Kinderwillen Gesetzen zu unterwerfen, aus denen selbst ihren beschränkten Verstand etwas anspricht, das sie in der Folge immer vernünftiger finden, je besser

sie

sie es begreifen. Wird diese moralische Grundregel der Erziehung vernachlässigt, oder gar übertreten, so sind alle Erziehungskünste in moralischer Hinsicht von wenigem, oder keinem Erfolge.

Ueber den Zusammenhang der moralischen Grundregeln der Erziehung mit den anthropologischen.

42. In der häuslichen Gesellschaft sowohl, als in den meisten übrigen engeren Verbindungen, die Freundschaft allein ausgenommen, muß ein gewisses System der Unterwürfigkeit Statt finden. Denn wollte in einer solchen Gesellschaft jedes Mitglied immer nur nach seiner eigenen Einsicht handeln, so entstände unvermeidlich ein Alles verwirrender Streit über die Mittel, die dem gemeinschaftlichen Zwecke dienen und der Gesellschaft Dauer geben sollen. Wollte Jeder nur seine Meinung geltend machen gegen jeden Andern in solchen engeren Verbindungen, so würde gewöhnlich gar nichts gethan werden, das die Gesellschaft zusammenhält. Damit also der gemeinschaftliche Zweck der Gesellschaft erreicht und gesichert werde, fügt sich jeder vernünftige Wille mehr, oder weniger, in den nicht ganz unvernünftigen Willen der Uebrigen; und damit eine Entscheidung getrof-

sen werden könne, wo Mehrheit der Stimmen entweder gar nicht Statt finden kann, z. B. in der monogamischen Verbindung zwischen Mann und Frau, oder, wo Entscheidung durch Mehrheit der Stimmen nicht zu einer ausdrücklichen Bedingung des geselligen Beisammenseyns gemacht ist, unterwirft man sich einer persönlichen Autorität, deren Entscheidung Befehl wird. Eine solche Autorität ist, nach der natürlichsten Ordnung der Dinge, in der häuslichen Gesellschaft der Mann, als Hausherr, Hausvater, Oberhaupt der Familie. Jede andere Gesellschaft, die Bestand haben und einen gemeinschaftlichen Zweck erreichen will, bedarf eines ähnlichen, mehr oder weniger beschränkten Directoriums. Nun entstehen Pflichten gegen Untergebene, *Pflichten* gegen Vorgesetzte. Da wird der Gehorsam zur Tugend. Aber der Befehlende soll auch nie vergessen, daß seine ganze moralische Autorität aufhört, wo seine Befehle geradezu unvernünftig d. h. den wahren Begriffen von Recht und Pflicht in jeder Hinsicht widerstreitend sind.

Anwendung dieser Grundsätze auf den Staat.

43. Erst nach dieser Uebersicht der engeren geselligen Verbindungen läßt sich etwas Bestimmteres

res über die allgemeinen Pflichten der Hülfleistung oder Wohlthätigkeit sagen, die man gewöhnlich den Pflichten der Gerechtigkeit gegenüber stellt (vergl. §. 38.). Zwischen Pflichten der Gerechtigkeit und der Hülfleistung findet überhaupt kein wahrer Gegensatz Statt, außer, wenn man die Tugend der Gerechtigkeit auf die äußeren Rechtsverhältnisse beschränkt, denen gemäß man einem Andern nur unter der Bedingung einen Dienst erweisen darf, daß man weder ihm selbst eine Gewalt anthue, die als ein Eingriff in die moralische Sphäre seiner äußern Unabhängigkeit betrachtet werden kann, noch eines Dritten gegründeten Ansprüchen auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns entgegen handle (vergl. §. 31.). Ein inneres Recht (§. 30.) auf unsre Hülfe hat Jeder, wer ihrer bedarf, und nicht durch seine Schuld ihrer unwürdig ist; aber auch dieses Recht wird beschränkt durch die Umstände, da erstens nicht möglich ist, daß Jeder Jedem helfe, und zweitens die Pflicht, in diesem, oder jenem bestimmten Falle dem Einen, oder Andern einen Dienst zu erweisen, der Harmonie aller Tugenden und Pflichten gemäß ausgeübt werden soll. Hier treffen wir wieder auf die verwickelten Verhältnisse, in denen die wahre Moral, die nicht in Casuistik übergehen will,

will, ihre Grenzen erkennt (§. 4. 5.). Unter übrigens gleichen Verhältnissen soll allerdings da, wo man nicht Allen helfen kann, vorzugsweise den Würdigeren geholfen werden. Aber wissen wir denn immer genau, wer der Würdigere ist? Und wenn wir es wissen, wird dadurch nicht die Pflicht aufgehoben, auch denen vorzugsweise zu helfen, die entweder von Natur die Unsrigen sind (§. 41.), oder mit denen wir in einer der übrigen engeren Verbindungen leben, die zur Bestimmung des Menschen gehören (§. 40–42.). Eben so wenig sollen die Pflichten der Selbstbildung (§. 15 ff.) den Dienstleistungen aufgeopfert werden, durch die wir uns um Andre verdient machen. Wo nun überdies die Frage entsteht, wie viel *man von* seinem materiellen Eigenthume *als* Almosen, oder auf ähnliche Art, an Andre abgeben soll, kommen Berechnungen in Betracht, für welche die allgemeine Moral gar keine Regel hat. Wer in allen diesen Verhältnissen des geselligen Lebens seinem moralisch gebildeten Gefühle und den Reflexionen folgt, auf die ihn eine unbefangene Erwägung der Umstände am natürlichsten leitet, hat sich also keinen Vorwurf zu machen, auch wenn ihm nachher scheinen sollte, daß er in gewisser Hinsicht zu viel, oder zu wenig, gethan habe. Die wahre Wohlthätigkeit und die wahre Hülfe

haben

ben auch immer die Erweiterung des Reichs des
uten zum Zwecke. Wer also den Andern von
nem Schmerze befreiet, oder ihm ein Vergnü-
n macht, auf Kosten der sittlichen Würde dessen,
m der Dienst erwiesen werden soll, erweiset
m einen schlechten Dienst. Dienstfertig-
it in Kleinigkeiten, die gewöhnlich so ge-
nnte Gefälligkeit, ist zuweilen ein Beweis
n zarter sittlicher Aufmerksamkeit, zuweilen aber
ch nur Nachgiebigkeit gegen kindische Wünsche
nderer. Mancher ist nur darum im Kleinen
gefällig, weil er zu träge, oder zu leichtsinnig
, im Großen etwas Nützliches zu thun.

44. Nicht um Dank einzuerndten, soll man
ohlthätig seyn. Aber jede wahre Wohlthat ver-
ient Dank. Vernünftige Dankbarkeit wird
eßwegen auch überall zu den Tugenden gezählt.
ber bei der genauern Ansicht dieser schönen Tu-
end, die in einem gutgearteten Gemüthe gewöhn-
ch unmittelbar aus einem Gefühle entspringt,
n welchem der freie Wille wenigen Antheil hat,
igt sich auch besonders, wie sehr die eigentliche
Tugend abhängig ist von der unwillkürlichen Her-
ensgüte (vergl. allg. prakt. Phil. §. 35 und 36.).
Denn dankbar aus Pflicht kann man nur insofern

seyn,

seyn, als man sich selbst durch freies Wollen bestimmt, dem, der uns einen Dienst erwiesen hat, auf irgend eine Art wieder gefällig zu seyn. Vernachlässigung dieser Pflicht ist die negative Undankbarkeit. Wer sich nun gar einer positiven Undankbarkeit schuldig macht, indem er demjenigen, der von ihm Dank verdiente, Gutes mit Bösem vergilt, wird überall, und mit Recht, wo man eine gute Gesinnung auch nur einigermaßen zu schätzen weiß, für einen Menschen von sehr schlechter Gesinnung erklärt. Aber die dem moralischen Bewußtseyn unmittelbar gewisse Verpflichtung zur Dankbarkeit ist darum noch nicht so ganz leicht philosophisch zu deduciren. Daß die Pflicht der Dankbarkeit mit den moralischem Gesetze der Vergeltung (allg. prakt. Phil. §. 48.) zusammenhängt, leidet keinen Zweifel. Aber die höchste Dankbarkeit sind wir doch dem ewigen Urheber alles Guten schuldig, dem wir nichts vergelten können, und zu dessen göttlichen Eigenschaften, über die wir nur nach der Analogie der menschlichen Tugenden urtheilen können, die Dankbarkeit zählen zu wollen, eben so widersinnig seyn würde, als, sich einzubilden, daß man ihm einen Dienst erweisen könne. Ferner kann man dankbar aus Pflicht nur handeln, indem man dem Gesetze der Dankbarkeit gemäß handelt; aber zur Dank-

bar

barkeit der Gesinnung gehört jenes merkwürdige und unwillkürliche Gefühl, dessen Mangel eine unbezweifelbare Lücke in der Tugend der Dankbarkeit ist, wenn wir anders die Stimme unsers moralischen Bewußtseyns nicht überhören wollen. Auf dieses Gefühl, das unmittelbar aus dem Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur entspringt, weiset also am Ende auch die Pflicht der Dankbarkeit zurück; und diesem Gefühle gemäß können wir auch die Gesinnung desjenigen nicht loben, der bei der Erfüllung der Pflicht der Dankbarkeit genau nachrechnet, wie vielen Antheil wohl der gute Wille des Wohlthäters an den Diensten gehabt haben möge, die er uns erwiesen.

Ansicht der Dankbarkeit nach dem Formalprincip der Kantischen Moral.

45. In die Reihe der geselligen Tugenden gehört auch ein vernünftiger Mitgenuß untadelhafter Freuden Anderer. Die Freude des Gutgesinnten ist von Natur gesellig. Sie sucht sich mitzutheilen ohne Nebenabsicht. Wer an den Freuden Anderer keinen Theil nehmen mag, ist auch selten empfänglich für ihre Leiden. Einige psychologisch leicht zu erklärende Ausnahmen abgerechnet, äußert sich das Mitgefühl, ohne wel-

ches sich keine gesellige Tugend entwickelt (vergl. §. 35. der allg. prakt. Phil.), fast immer in gleichen Verhältnissen als Mitfreude und als Mitleid. Daher heißt auch in der Sprache des gemeinen Lebens die Schadenfreude oder das Wohlgefallen an dem Leiden Anderer Bosheit in ausgezeichnetem Sinne. Besonders verächtlich und mit Recht verhaßt ist die hinterlistige oder tückische Bosheit. Gewöhnlich ist sie verbunden mit der Rachsucht. Aber es giebt auch eine offne Rache; ein unverstelltes Streben, dem wehe zu thun, wer uns wehe gethan hat. Die Neigung zu dieser Rache ist um so schwerer zu bekämpfen, weil sie auf eine ähnliche Art, wie die unwillkürliche Dankbarkeit, aus einem Triebe der Erwiederung entspringt, dessen Befriedigung *mit der moralischen* Vergeltung eine gewisse Aehnlichkeit hat. Am schwersten ist es deswegen, sich auch da nicht egoistisch zu rächen, wo die Rache, die man an einem Feinde ausübt, mit der Regel der moralischen Vergeltung wirklich zusammentrifft. Eigentliche Rachsucht, eine eingewurzelte Neigung, sich bei jeder Gelegenheit zu rächen, wo man sich auf irgend eine Art beleidigt glaubt, streitet gegen allen Adel der Seele. Aber ein unwillkürlicher Trieb, sich zu rächen, ist auch eine natürliche Wirkung des Zorns, dieses Gefühls der Feind-

selig-

seligkeit gegen jeden Gegenstand, der uns in einem Zustande, in welchem wir uns wohl befinden, auf eine empfindliche Art stört, oder uns als Hinderniß, wo wir ein Ziel erreichen wollen, in den Weg tritt. Die Bekämpfung des Zorns ist in allen Verhältnissen des geselligen Lebens um so viel dringender nöthig, da uns dieses feindselige Gefühl, so lange es dauert, zugleich des natürlichen Wohlwollens und der moralischen Besonnenheit beraubt. Der schleichende Zorn oder Groll hat immer einen Zug von Bosheit. Nur der edle Zorn, die moralische Entrüstung, die aus einem tiefen Gefühle des Unwürdigen der Gesinnung und Handlung Anderer entspringt, ist von der innigen Liebe zum Guten nicht zu trennen.

46. In allen geselligen Verhältnissen des Lebens soll endlich jeder das Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur auch durch die Art zu erkennen geben, wie er die Achtung, die er Andern erweiset, mit der Behauptung seiner eignen Würde in Uebereinstimmung bringt. Alle Tugend schließt einen edeln Stolz, ein Gefühl unsrer eignen sittlichen Würde, in sich. Dieser Stolz sinkt zur tiefen Demuth herab, wenn ein wahrhaft edler Mensch sich selbst aufrichtig

 sagt,

sagt, wie viel ihm noch fehlt, um ganz zu seyn, was er seyn sollte. Aber sich zu demüthigen vor einem andern Sterblichen, ist niemand verpflichtet, wer Ursache hat, im Ganzen mit sich selbst zufrieden zu seyn. Hochmuth, ein egoistisches Selbstgefühl, das Andere drückt, ist sehr verschieden von dem edlen Stolze. Ehrsucht, ein leidenschaftliches Streben, in der Meinung Anderer für etwas Großes zu gelten, erniedrigt den Menschen leicht eben so sehr, als die Eitelkeit oder das Streben, durch Kleinigkeiten zu glänzen. Der edle Stolz ist mit der liebenswürdigsten Bescheidenheit vereinbar. Bescheiden im moralischen Sinne ist nicht der Schüchterne, der mit seinem Verdienste nicht hervortreten mag, weil er in Verlegenheit geräth vor den Ansprüchen Anderer, oder weil er sich selbst nicht genug vertrauet. Der wahrhaft Bescheidene ist der Anspruchlose, der im Verhältniß zu dem, was er wirklich leistet, oder leisten kann, wenig Ansprüche macht, weil er sich immer des Abstandes bewußt ist zwischen seinem wirklichen Verdienste und dem höheren, nach dem er strebt. Diese moralische Anspruchlosigkeit hat auch nicht einen Zug gemein mit der kriechenden Unterthänigkeit, hinter der sich oft der niedrigste Dünkel verbirgt. Alle Kriecherei erniedrigt den

Men-

Menschen in sich selbst. Auch die Schmeichelei, die durch einen Kitzel des Hochmuths, oder der Eitelkeit des Andern, einen egoistischen Vortheil erschleichen will, ist schon deßwegen verächtlich, weil sie von der Unredlichkeit und Heuchelei (§. 35. und 36.) unzertrennlich ist.

Anhang.

Von den religiösen Tugenden.

---

47. Nur in einem Anhange darf die allgemeine philosophische Moral von den religiösen Tugenden reden (§. 4.). Denn jede Tugend nimmt einen religiösen Charakter an, wenn der Glaube an eine überirdische Weltordnung, deren Gesetz mit der reinen Idee des Guten zusammenfällt (§. 16. der allg. prakt. Phil.), mit der moralischen Ueberzeugung sich vereinigt. Der eigentlich religiöse Glaube fängt aber erst da an, wo der denkende

Geist nicht bezweifelt, daß das unbeschränkte Urwesen als absolut vollkommener Geist die Ordnung der Dinge nach den Gesetzen regiert, die sich uns durch die Idee des Guten und durch das von dieser Idee nicht zu trennende Gesetz des Bewußtseyns offenbaren (vergl. die Religionsphil. im ersten Theile dieses Lehrbuchs). Wer sich dieses Glaubens erfreuet, dessen ganze Tugend ist religiös. In jedem moralischen Gesetze verehrt er die Stimme des göttlichen Geistes. Besonders zeichnet sich die Tugend, die durch den religiösen Glauben befestigt wird, dadurch aus, daß sie den natürlichen Unwillen niederschlägt, den der gewöhnliche Lauf der Dinge, wie er nun einmal ist, in der Brust des edel fühlenden Menschen *fast* unvermeidlich erregt. Wie schwer es ist, ohne religiösen Glauben, nicht gegen eine Weltordnung zu murren, die so vieles unübersehbare Elend in sich schließt, und die in den Schranken der Erfahrung so wenig mit dem moralisch-nothwendigen Verhältnisse des Verdienstes und der Unschuld zum Glücke, und der Schuld zur Strafe übereinstimmt, lehrt die Erfahrung. Aber auch wer sich keines religiösen Glaubens erfreuet, soll keiner Religion spotten, deren Geist nicht unmoralisch ist, und keinen irreligiösen Leichtsinn begünstigen; denn die Idee des wahrhaft Göttlichen ist von der

wahren Idee des Guten nicht zu trennen (Allg. prakt. Phil. §. 16.). Ob man aber übrigens diese, oder jene Religion für die wahre hält, hängt von der Entwickelung der Ueberzeugung im menschlichen Geiste nach der Verschiedenheit der Vorstellungen, also keinesweges vom guten Willen allein ab. Eine Pflicht, an Gott und göttliche Dinge zu glauben, widerspricht in den Grenzen einer rein philosophischen Moral sich selbst, weil der Moral, als solcher, über die Wirklichkeit eines Gegenstandes der religiösen Verehrung gar kein Urtheil zukommt. Wer sich zu dieser, oder jener Religion bekennt, dem kann auch kein gerechter Vorwurf darüber gemacht werden, daß er Andre für seinen Glauben zu gewinnen sucht, wenn dieser Glaube nicht von der Art ist, daß er der wahren Moral widerstreitet. Daß aber Intoleranz, die sich durch Glaubenszwang, Verfolgung der anders Denkenden, und auf ähnliche Art, gewaltthätig äußert, ein Eingriff in das allgemeine Vernunft- und Menschenrecht ist, kann die Wissenschaft des Naturrechts beweisen. Nach Voraussetzung der Wahrheit einer Religion, darf die Moral allerdings auch von besondern Pflichten gegen Gott reden, z. B. von den Pflichten der Andacht und der religiösen Dankbarkeit. Aber in der allgemeinen philosophischen

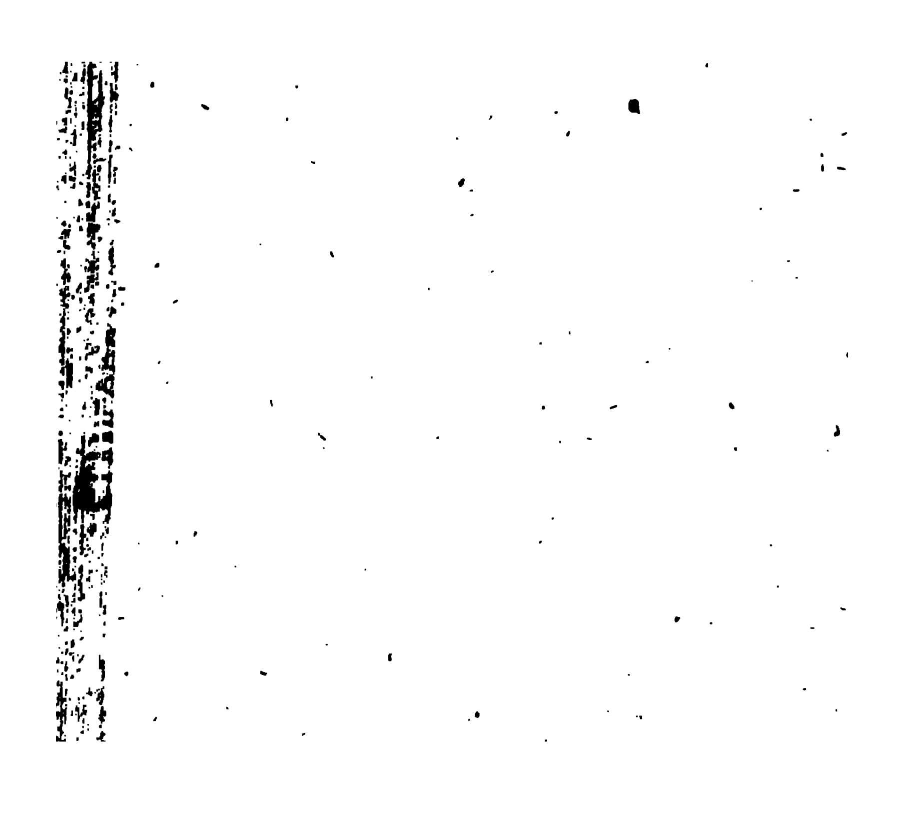
Moral, der kein Urtheil über die Wirklichkeit des Gegenstandes der religiösen Verehrung zukommt, können diese Pflichten nur von weitem angedeutet werden.

III.

Naturrecht

und

Anfangsgründe der Politik.



Naturrecht
und
Anfangsgründe der Politik.

Einleitung.

Deduction der Wissenschaft des Naturrechts. Verhältniß dieser Wissenschaft zur philosophischen Moral, zur positiven Jurisprudenz, und zur Politik.

1. Mit der philosophischen Wissenschaft, die man Naturrecht nennt, ist es dahin gekommen, daß sie einer durchgreifenden d. h. auf alle ihre Theile sich erstreckenden Reform bedarf, die von einer neuen Feststellung der Principien ausgehen muß. Die allgemeine, vom Streite der Schulen unabhängige Bedeutung des Wortes Naturrecht ist fast unbrauchbar geworden, seitdem dieses Wort in den Schulen von Männern, die sich um die Philosophie, oder um die positive Rechtslehre, um

bezweifelbare Verdienste erworben haben, so viele besondere Bedeutungen erhalten hat. Was man sich unter einem wissenschaftlichen Naturrechte ohne genauere Bestimmungen des Begriffs überall denkt, wo von einer solchen Wissenschaft gesprochen wird, ist eine allgemeine, auf unwandelbare Gesetze der Vernunft und Natur gegründete Rechtslehre, die sich zu der positiven, auf besondre bürgerliche Verfügungen und Verabredungen gegründeten Rechtswissenschaft auf eine ähnliche Art verhalten soll, wie man eine sogenannte natürliche Theologie den positiven, auf die Voraussetzung einer besondern göttlichen Offenbarung gegründeten Religionslehren gegenüber gestellt hat. Aber mit dieser allgemeinen, durch den Sprachgebrauch hinlänglich gesicherten Bedeutung des Wortes treten auch sogleich die Probleme hervor, die sich auf das Verhältniß dieser Wissenschaft zur philosophischen Moral und zur Politik beziehen. Denn wie kann eine bürgerliche Gesetzgebung, die in irgend einer Hinsicht gegen die Grundsätze der wahren Moral und der gesunden Politik streitet, vor der Vernunft als rechtmäßig bestehen? Gleichwohl lehrt die Erfahrung, daß in allen Staaten die bürgerlichen Gesetze auch der Unsittlichkeit eine gewisse Sphäre offen lassen, innerhalb welcher Jeder thut, was ihm beliebt; und wer innerhalb dieser Sphäre

thut,

thut, was ihm beliebt, wäre es auch noch so unvernünftig und schändlich, macht sein bürgerliches Recht geltend insofern, als die bürgerlichen Gesetze ihm erlauben und ihn insofern bürgerlich autorisiren, innerhalb gewisser Schranken nach Belieben gut, oder schlecht zu handeln. Daraus erklärt sich nun leicht, wie durch fortgesetztes Nachdenken über die Rechtsbegriffe die Meinung entstehen konnte, das wahre Naturrecht, auf welches denn doch die Rechtmäßigkeit der bürgerlichen Gesetze philosophisch zurückgeführt werden soll, müsse wohl auf besondre, von den Grundsätzen der eigentlichen Moral oder Tugend- und Pflichtenlehre verschiedene, aber doch auch in der Vernunft gegründete Rechtsprincipien zurückgeführt werden, kraft deren die Vernunft selbst dem Menschen juridisch erlaube, oder ihn autorisire, gar vieles zu thun, was die Moral verbietet. Eben so leicht erklärt sich aus diesem Verhältnisse des Naturrechts zur bürgerlichen Gesetzgebung, wie Andre einen solchen Zwiespalt zwischen dem wahren Naturrechte und der Moral widersinnig finden, und warum Einige bei dem Worte Naturrecht nichts weiter gedacht wissen wollen, als, entweder eine Anwendung der allgemeinen Moral auf die bürgerliche Gesetzgebung, oder gar nur ein System anthropologischer und politi-

litischer Grundsätze als eine Philosophie des positiven Rechts.

Summarischer Abriß der Geschichte dieser verschiedenen Ansichten des Naturrechts.

2. Alle Streitigkeiten über den wahren Begriff des Naturrechts sind, wenn auch nicht als oberflächlich, doch als übereilt und zu keinem Resultate führend, abzuweisen, wenn sie nicht von einer vorurtheilsfreien Analyse des Begriffs vom Rechte überhaupt ausgehen. Daß dieser Analyse nicht der positive Begriff vom Rechte zum Grunde gelegt werden darf, fällt ins Auge; denn aus der Anwendung der philosophischen Rechtslehre auf die positiven Gesetzgebungen soll *ja eben* erst erkannt werden, ob dieses oder jenes positive Gesetz, nach welchem der Jurist entscheidet, was Rechtens d. h. den positiven Gesetzen gemäß ist, vor der Vernunft als ein rechtmäßiges Gesetz gelten kann. Die Bürger- und Unterthanenpflicht, bürgerlich bestehenden Gesetzen zu gehorchen, auch wenn man sie nicht vernünftig findet, kann keine unbedingte Pflicht seyn, weil keine Obrigkeit das Recht haben kann, den Menschen zum Thiere herabzuwürdigen, also auch nicht, ihn zu verpflichten, Alles zu thun, was ein positives Gesetz gebietet, weil dieses Gesetz

setz es gebietet. Bei der Erwägung der Bürger- und Unterthanenpflichten wirft vielmehr die Vernunft die unabweisliche Frage auf, ob und wie weit eine Obrigkeit das Recht habe, zu befehlen, und ob man aus besondern Gründen ihr auch da zu gehorchen moralisch verbunden seyn könne, wo sie kein Recht zu befehlen hat. Das Herkommen, das mit den bürgerlichen Rechtsverhältnissen auf das engste zusammenhängt, und auf welches die verpflichtende Kraft bestehender Gesetze in einem Staate so oft historisch hinweiset, muß sich erst vor der Vernunft als rechtskräftig d. h. ein Recht begründend, oder wenigstens als negativ rechtmäßig d. h. den wahren Rechtsbegriffen nicht widerstreitend, legitimiren, ehe der Mensch als vernünftiges Wesen sich verpflichtet finden kann, Rechtsgewohnheiten als Gesetzen zu gehorchen. Ueber den hohen Werth der historischen Jurisprudenz muß das Naturrecht selbst die nöthigen Aufschlüsse geben.* Das vermag es aber nur, wenn es zuerst alle bürgerlichen Gesetze und alles Herkommen ignorirt, um, wie gesagt, den wahren Begriff vom Rechte überhaupt auf seine Wurzel im menschlichen Bewußtseyn zurückzuführen.

* Ueber das Νόμῳ καλὸν, νόμῳ κακὸν der griechischen Sophisten.

3. Die Wurzel aller wahren Rechtsbegriffe ist der moralisch begründete Anspruch, den der Mensch als vernünftiges Wesen und als Mensch auf dasjenige macht, was er sich selbst durch freies Wollen allein nicht schaffen kann, was aber dessen ungeachtet zur Erfüllung seiner natürlichen und moralischen Bestimmung gehört. Nichts anders, als dieser moralisch begründete Anspruch, der sich nicht tiefer, als bis zum unmittelbaren Bewußtseyn verfolgen läßt, ist das Recht selbst in seiner ursprünglichen Bedeutung. Darauf gründen sich alle Rechte auf etwas, an etwas, und gegen Andere. Das Bewußtseyn, auf welchem alle moralischen Begriffe ruhen, unterscheidet sehr genau zwischen den Ansprüchen oder Forderungen in diesem Sinne des Worts, und jeder andern Art des Verlangens. Der Begriff des Rechts in dieser ursprünglichen Bedeutung ist ein moralischer Elementar- und Cardinalbegriff, dessen ursprüngliches Verhältniß zu den Begriffen von Pflicht und Tugend schon in der allgemeinen praktischen Philosophie (§. 30. der allg. prakt. Phil.) erläutert, und in der philosophischen Moral (§. 28 bis 34 der phil. Moral) weiter ausgeführt werden mußte, um der Gerechtigkeit ihren bestimmten Platz unter den Tugenden anzuweisen. Aber nicht alle mora-

moralisch begründeten Ansprüche fallen in die Sphäre der Wissenschaft des Naturrechts. Ohne den Unterschied zwischen den sogenannten innern und äußern Rechten zu berühren, konnte schon die philosophische Moral nicht erläutern, in welcher Bedeutung die Gerechtigkeit an der Spitze der geselligen Tugenden steht. Nur von den äußern Rechten oder den in der Vernunft und ihren Verhältnissen zur Natur gegründeten Ansprüchen auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns (vergl. die philos. Moral, §. 31.) ist in der Wissenschaft des Naturrechts zunächst und unmittelbar die Rede. Warum es sich der Mühe lohnt, diese Untersuchungen als einen besondern Theil der praktischen Philosophie zu behandeln, und in welchen Verhältnissen ein solches Verfahren nützlich, oder nachtheilig, für die praktische Philosophie überhaupt und für die Theorie der bürgerlichen Gesetzgebung ist, wird die Ausführung lehren. Daß unter den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns Unabhängigkeit von willkürlicher Gewalt Andrer die erste ist, bedarf kaum eines besondern Beweises; denn nur unter der Bedingung einer gesetzmäßigen äußern Freiheit kann die innere Freiheit oder das Vermögen der moralischen Selbstbestimmung in der Außenwelt

sich

sich thätig beweisen. Daraus aber folgt nicht, daß alle in die Sphäre der Wissenschaft des Naturrechts fallenden Rechte auf den Begriff der äußern Freiheit zurückgeführt werden können.

4. Mit der eben erläuterten subjectiven d. h. aus der moralischen Individualität unmittelbar entspringenden Bedeutung des Wortes Recht ist die objective oder auf die äußern Verhältnisse, unter denen wir Ansprüche machen, gegründete Bedeutung desselben Worts so unzertrennlich verbunden, daß eine dieser Bedeutungen ohne die andre sich selbst aufhebt. Denn ein Anspruch ist ja nur insofern ein wahres Recht, als er mit gewissen Bedingungen wirklich übereinstimmt. Das äußere Recht ist also nur insofern *ein wahres* Recht, als unsre Ansprüche oder Forderungen mit den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns wirklich übereinstimmen. Nichts Anders als der Inbegriff oder die Summe dieser Bedingungen ist das Recht im objectiven Sinne. Die Theorie dieser Bedingungen ist das eigentliche Naturrecht als Wissenschaft. Aber aus diesem objectiven Merkmale des allgemeinen Rechtsbegriffs leuchtet dem Unbefangenen, der nicht schon durch die Lehren dieser oder jener Schule gefesselt ist, auch sogleich ein, daß die Wissenschaft des Natur-

Naturrechts in ihrem ganzen Umfange nicht zu den reinen Vernunftwissenschaften gehören kann, die, wie die reine Mathematik, und nach den Systemen des metaphysischen Rationalismus die eigentliche Metaphysik, von der Erwägung empirischer, nur durch wiederholte Wahrnehmung und Beobachtung ähnlicher Fälle erkennbaren Verhältnisse unabhängig sind. Denn die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns in jeder Hinsicht durch reine Vernunft zu anticipiren, ist eben so unmöglich, als durch reine Vernunft das wirkliche Leben überhaupt zu erkennen. Der erste Grundsatz des Naturrechts: "Recht ist, was den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns gemäß ist", gehört allerdings der reinen Vernunft insofern an, als er nicht von der Erwägung dieser oder jener äußern Verhältnisse des wirklichen Lebens abstrahirt ist, sondern unmittelbar auf dem allgemeinen Bewußtseyn ruht, das eine bestimmte, oder unbestimmte Summe von Verhältnissen unsers geistigen Daseyns zur Außenwelt überhaupt in sich schließt. Aber welches nun in der wirklichen Menschenwelt die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns sind, läßt sich von der objectiven Seite nicht anders als empirisch erkennen, wenn gleich immer nur durch

Unterordnung bestimmter empirischer Verhältnisse unter den allgemeinen, von der Wahrnehmung und Beobachtung einzelner Fälle unabhängigen ersten Grundsatz des Naturrechts.

5. Der erste Grundsatz des Naturrechts (§. 4.) ist, als solcher, offenbar kein Pflichtgesetz oder moralisches Gebot; denn dieser Grundsatz drückt durch sich selbst gar nicht aus, daß man etwas thun, oder lassen soll. Aber eben dieser Grundsatz ist auch nichts weniger als Ausdruck eines besondern, von den Pflichtgesetzen verschiedenen, und doch auch von der Vernunft unmittelbar ausgehenden Erlaubnißgesetzes, kraft dessen man etwas thun dürfe, oder zu thun befugt und von der Vernunft ermächtigt sey. *Hier treffen* wir auf den Punkt, von welchem die meisten der Mißverständnisse ausgegangen sind, die das Naturrecht in den neueren Zeiten entstellt haben. Das Erlaubte überhaupt ist, wie die allgemeine praktische Philosophie gezeigt hat (§. 31. der allg. prakt. Philos.), mit dem Pflichtmäßigen ursprünglich einerlei, und nur in Beziehung auf die unwillkürlichen Triebe und Neigungen dadurch von dem moralisch Gebotenen verschieden, daß das Gebotene sich in das Erlaubte verwandelt, wenn entweder ein unwillkürliches Verlangen schon von

selbst

selbst mit dem allgemeinen Gesetze des Guten übereinstimmt, oder, wenn mehrere empirisch verschiedene Handlungen in moralischer Hinsicht auf eine solche Art einerlei sind, daß wir, unsrer Neigung folgend, ohne gegen die Pflicht zu fehlen, nach Belieben das Eine, oder das Andre, thun können, z. B. zur Stärkung unsrer Gesundheit spazieren reiten, oder fahren. Das höchste Rechtsgesetz, dessen Erläuterung der Wissenschaft des wahren Naturrechts zukommt, kann schon deßwegen kein besondres Erlaubnißgesetz seyn, weil in dem ursprünglichen Rechtsbegriffe (§. 3.) eben so wenig ein Dürfen liegt, als ein Sollen. Die Worte: Ich habe ein Recht, etwas zu thun, drücken allerdings zugleich den moralischen Satz aus: Der Andere darf mich nicht hindern, es zu thun. Dieß ist aber unmittelbar und ursprünglich keinesweges einerlei mit dem Satze: Ich darf es thun in dieser Hinsicht. Jedem moralisch begründeten Anspruche entspricht eine Pflicht, diesem Anspruche gemäß gegen Andre zu handeln. Die Vernunft verbietet uns alles, was erweislichen Rechten Anderer widerstreitet. Dadurch aber erlaubt oder autorisirt sie uns in dieser Hinsicht keinesweges unmittelbar, irgend eines unsrer eignen erweislichen Rechte durch die That geltend zu machen, am wenigsten auf Kosten

einer Pflicht, sey auch diese Pflicht noch so verschieden von den Rechts- und Gerechtigkeitspflichten. Was wir überhaupt und in irgend einer Hinsicht thun dürfen und nicht dürfen, ist einzig und allein nach denselben Grundsätzen zu beurtheilen, denen gemäß wir etwas auch gegen unsre Neigung aus Pflicht thun, oder unterlassen sollen. Mehrere bürgerliche Gesetze sind allerdings Erlaubnißgesetze insofern, als sie um der bürgerlichen Freiheit willen der Willkühr eine bestimmte Sphäre offen lassen, innerhalb welcher der Unterthan des bürgerlichen Gesetzes dem Staate nicht verantwortlich ist, wenn er nach Belieben auch noch so vieles thut, was die Vernunft verbietet (vergl. §. 1.). Ein bürgerliches Recht ist also *allerdings* in diesem Sinne eine Erlaubniß oder *Befugniß*. Aber nur aus einer Verwechselung der positiven Jurisprudenz mit dem Naturrechte konnte die Meinung hervorgehen, die Vernunft könne dem Menschen nach Rechtsbegriffen unmittelbar in *juridischer* Hinsicht etwas erlauben, oder ihn zu etwas autorisiren, was sie ihm moralisch verbietet. Die Folgen dieser seltsamen Meinung sind von so weitem Umfange, und von so *nachtheiligem* Einflusse auf das wirkliche Leben, daß sie einer genaueren Beleuchtung bedürfen, nachdem die synonyme Bedeutung der Ausdrücke Etwas thun dürfen und ein

Recht

Recht haben, etwas zu thun, aus der Sprache der positiven Jurisprudenz und des bürgerlichen Lebens unglücklicherweise in die Sprache des Naturrechts übergegangen ist.

Völlig unbrauchbare Erklärung des Rechts in der wolfischen Schule als einer facultas moralis agendi.

6. Wer ein erweisliches äußeres Recht gegen einen Andern hat, darf und soll in den meisten Fällen des wirklichen Lebens sein Recht durch die That geltend machen, d. h. dem Rechtsbegriffe gemäß handeln. Er darf es, wenn er, wie fast immer, schon von selbst dazu geneigt ist; er soll es, wenn Feigheit, oder falsche Großmuth, oder schlaffe Nachgiebigkeit, ihn geneigter machen, nicht auf seinem Rechte zu bestehen (vergl. §. 5.). Denn da die äußere Gerechtigkeit, die nur da besteht, wo Jeder die äußern Rechte des Andern achtet, und ihnen gemäß handelt, an der Spitze aller geselligen Tugenden steht (Phil. Moral, §. 33.), so ist es Pflicht, vor allen übrigen moralischen Betrachtungen im geselligen Leben der obersten Regel des Rechts überhaupt, also auch in Beziehung auf unsre eignen Rechte, gemäß zu handeln. Diese Pflicht wird in Beziehung auf unsre eignen Rechte nur durch die Gesetze der ver-

nünftigen Nachgiebigkeit und Großmuth (Phil. Moral, §. 34.), und der moralischen Klugheit (Phil. Moral, §. 20.) beschränkt. Aber die gewöhnliche Neigung der Menschen, ihre Rechte durch die That geltend zu machen, ist egoistischer Trotz; denn wie sehr der Mensch von Natur geneigt ist, die Rechte Anderer nicht zu achten, lehrt, mit der Weltgeschichte übereinstimmend, die tägliche Erfahrung. Dieser egoistische Trotz, den die Moral bekämpfen soll, giebt sich nun ein moralisches Ansehen, wenn man sich vorstellt, man handle ja doch vernünftig und rechtlich, und insofern keinesweges schlecht, wenn man unter allen Umständen sein äußeres Recht geltend macht. Wenn man sich dann durch andre moralische Gründe bewegen läßt, nicht auf seinem Rechte zu bestehen, glaubt man, nach dieser Ansicht des Rechts, nicht sowohl seine Pflicht zu thun, als, sich ein, wer weiß, wie großes? Verdienst, zu dem man eigentlich nicht verpflichtet wäre, dadurch zu erwerben, daß man Gnade für Recht ergehen läßt. Diesen verderblichen Wahn begünstigt offenbar eine Naturrechtslehre, die ein sogenanntes juridisches Dürfen, das der Pflicht widerstreiten kann, aus einem besondern Rechtsprincip ableitet, das von dem Pflichtprincip unabhängig seyn soll. Aber die wahre Naturrechtslehre, die von einem in der

Ver-

Vernunft gegründeten Rechtsprincipe; das ein besonderes Dürfen als eine von der Vernunft ausgehende Befugniß enthielte, nichts weiß, streitet auch nicht gegen die Behauptung, daß dem, der gegen unser äußeres Recht handelt, indem er Gewalt für Recht geltend macht, für seine Person kein Unrecht geschieht, wenn wir unser Recht gegen ihn auf Kosten der Pflichten der vernünftigen Nachgiebigkeit und Großmuth geltend machen. Die Rede ist hier nur davon, daß eine Naturrechtslehre, die das Rechtsprincip als ein Erlaubniß- oder Befugnißprincip mißdeutet, der moralischen Reflexion in Beziehung auf Rechtsverhältnisse überhaupt eine falsche Richtung giebt. Vergebens sucht man jener Irrlehre durch den Zusatz nachzuhelfen, "nach dem Pflichtprincip sey man nur seinem Gewissen, nach dem autorisirenden Rechtsprincip aber auch Andern, und zwar äußerlich, verantwortlich." Denn unmittelbar sind wir als moralische Wesen in jeder Hinsicht nur unserm Gewissen verantwortlich. Andern können wir nur mittelbar durch besondre Verabredungen, oder durch besondre Rücksichten auf ihre persönliche Verhältnisse zu uns verantwortlich werden, und auf diese Art in jeder moralischen Beziehung.

Kritik der alten Sprüche: Summum jus, summa injuria, und: Fiat justitia et pereat mundus.

7. Durch Mißdeutung des Verhältnisses des Rechtsprincips zu dem Pflichtprincipe ist ferner die weitverbreitete und von so vielen trefflichen Denkern vertheidigte Meinung entstanden, daß eigentliche Naturrecht sey ein Zwangsrecht, d. h. es schließe als sogenanntes vollkommenes Recht die Erlaubniß oder Befugniß in sich, Andere zur Erfüllung der Rechtspflichten durch äußere Gewalt zu zwingen. In dem unmittelbaren Bewußtseyn unsrer Rechte als moralisch begründeter Ansprüche (§. 3.) liegt gar keine Beziehung auf eine Befugniß zur Behauptung unsrer Rechte durch äußere Gewalt. Das moralische Gesetz der Gerechtigkeit verbietet alle physische Gewalt, und auch alle der physischen Gewalt gleich zu achtende Drohung, die nicht der obersten Rechtsregel (§. 4.) gemäß ist. Dieser Regel gemäß sind wir verpflichtet, den Ansprüchen, die Jeder auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns macht, nicht nur auf keine Art entgegen zu handeln, sondern auch, so weit die Harmonie der Erfüllung der Pflichten in den Lagen des wirklichen Lebens es zuläßt, auch durch Vertheidigung der Rechte Anderer mitzuwirken, daß überhaupt das Recht, und nicht die rechtlose Gewalt, in der Welt herrsche. Unabhängigkeit von fremder Gewalt, der man nicht aus besondern moralis

ralischen Gründen sich unterwirft, ist in allen äussern Verhältnissen des geselligen Lebens das Erste, worauf wir einen moralisch gegründeten Anspruch machen (§. 3.). Wie diese allgemeine Rechtswahrheit, als Regel, beschränkt wird durch die Natur der Sache in der Anwendung auf unmündige Kinder und ihnen ähnliche moralische Individuen; und wie eben diese Rechtswahrheit übereinstimmt mit den ersten Grundsätzen des allgemeinen Staatsrechts und mit den bürgerlichen Zwangsrechten; alles dies wird sich am rechten Orte deutlich zeigen. Aber diese unerschütterliche Rechtswahrheit, die auf dem unmittelbaren Bewußtseyn der Pflicht der moralischen Selbstbestimmung ruht, macht auch alles weitere Nachfragen nach einer natürlichen Freiheits- und Rechtssphäre, innerhalb welcher Keiner den Andern hindern darf, zu thun, was ihm beliebt, überflüssig. Denn da jedes moralische Individuum, als solches, wenn es nicht einem unmündigen Kinde gleich zu achten ist, in allen Verhältnissen, in denen es nicht aus besondern Gründen einer fremden Autorität zu gehorchen verpflichtet ist, auf äußere Unabhängigkeit einen moralisch begründeten Anspruch macht, so versteht sich von selbst, daß es dieses natürliche Recht der Unabhängigkeit verloren haben muß, wenn in

den übrigen Verhältnissen des Lebens, wo man nicht aus besondern Gründen einer fremden Autorität zu gehorchen verpflichtet ist, einem Andern das Recht zuerkannt werden soll, den, der seine Pflicht nicht thut, zu zwingen, daß er handle, wie er soll. Da nun aber, außerhalb jener besondern Verhältnisse einer moralisch begründeten Unterwürfigkeit, Jedem dasselbe Recht der äußern Unabhängigkeit zuerkannt werden muß, so versteht sich wieder von selbst, daß derjenige, wer außerhalb jener besondern Verhältnisse einem Andern Gewalt anthut, eben dadurch sein eignes Recht auf äußere Unabhängigkeit in dieser Hinsicht verliert; denn er hat dieses Recht als moralisches Individuum nur insofern, als er das äußere Recht überhaupt, also auch in der Person jedes Andern, achtet. Ihm geschieht also nicht nur für seine Person kein Unrecht, wenn der Andre sich gegen ihn die Gewalt erlaubt, deren er zur Vertheidigung seiner äußern Rechte bedarf; sondern es ist Pflicht für jedermann, wo es Noth thut, das Seinige dazu beizutragen, daß der Störer der natürlichen Rechtsordnung auch durch äußere Gewalt in die Schranken des Rechts zurückgewiesen werde. Aber wer Andre in ihren äußern Rechten ungestört läßt, den darf niemand zwingen,

gen, zu thun, was übrigens seine Pflicht ist, er handle, wie er wolle.

Einfluß der positiven Jurisprudenz auf die Zwangstheorien mehrerer Naturrechtslehrer.

8. Die wahre Naturrechtslehre ist also nichts weniger als ein Gegenstück zur philosophischen Moral. Der Gegensatz zwischen einer ethischen und einer juridischen Gesetzgebung der Vernunft ist dadurch entstanden, daß man der bürgerlichen Synonymie der vier Sätze: "Ich habe ein Recht"; "Ich darf etwas thun"; "Der Andere darf mich nicht hindern, es zu thun"; und "Ich darf den Andern zwingen, etwas zu thun", ein philosophisches Fundament unterzuschieben suchte, von dem die Vernunft nichts weiß. Das Naturrechtsprincip (§. 4.) ist nur eine besondre Formel des moralischen Princips der Gerechtigkeit in Beziehung auf die Pflicht, den gegründeten Ansprüchen, die der Mensch als moralisches Wesen auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns macht, mit strenger Gewissenhaftigkeit gemäß zu handeln. Nur durch Verwechselung des Naturrechts mit der positiven Jurisprudenz konnten achtungswerthe Denker verleitet werden, von dem Naturrechte als einer Wissenschaft der bloßen Legalität, nicht der Moralität,

mensch-

menschlicher Handlungen zu reden. Der Jurist, als solcher, ignorirt die guten, oder schlechten Beweggründe, um derer willen man den bürgerlichen Gesetzen gemäß handelt, wenn man ihnen nur äußerlich gemäß handelt. Er erklärt etwas für Recht, oder Unrecht, nur insofern, als es in dem äußern Thun und Lassen der Unterthanen der bürgerlichen Gesetze mit diesen Gesetzen übereinstimmt, oder nicht. Ob der Jurist auch in der Anwendung der Criminalgesetze mit dieser bloßen Legalität der Handlungen ausreicht, bedarf einer besondern Untersuchung. Aber die praktische Philosophie, deren Richtungspunkt immer die Idee des Guten ist, die mit dem Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur unzertrennlich zusammenhängt (Allg. prakt. Phil. §. 29.), weiß von keiner bloßen Legalität menschlicher Handlungen. Zu den wunderlichsten Erfindungen neuerer Naturrechtslehrer gehört daher auch die Unterscheidung zwischen Rechtspflichten und sogenannten Tugendpflichten, die man hier und da auch Liebespflichten betitelt hat; denn die Erfüllung der Rechtspflichten gehört eben so, wie die Erfüllung aller übrigen Pflichten, zur wahren Tugend. Daß ein bloß rechtlicher Mensch noch lange kein guter Mensch ist, bedarf eben so wenig eines besondern Beweises, als, daß überhaupt nicht

nicht diese oder jene Tugend alle übrigen Tugenden ersetzen kann. Aber Rechtlichkeit in dem Sinne des Worts, der das Naturrecht angeht, und mit der Tugend der Gerechtigkeit zusammenfällt, also nicht bloß äußerlich-legale Rechtlichkeit, die durch äußern Zwang bewirkt wird, und durch betrügerische Künste, den bürgerlichen Gesetzen zum Trotz, mannigfaltig umgangen werden kann, sondern die innere, aus der Gesinnung hervorgehende Uebereinstimmung der freien Handlungen mit dem Princip des Naturrechts, ist die Grundfeste der Staaten und des öffentlichen Wohls in den Verhältnissen der Staaten zu einander. Daher bedarf das Capitel der philosophischen Moral, das sich Naturrecht nennt, einer besondern und ausführlichen Erläuterung, zu der in der allgemeinen Tugend- und Pflichtenlehre kein Platz ist. Diese Erläuterung geht aber vom Begriffe des Rechts aus, nicht vom Begriffe der Pflicht, weil die Pflichten der äußern Gerechtigkeit erst dadurch verständlich werden, daß man die gegründeten Ansprüche erkennt, die der Mensch als moralisches Wesen auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns macht. Diese Ansprüche lassen sich aber nur aus den wirklichen Verhältnissen der Sittlichkeit zur Außenwelt erkennen (vergl. §. 4.). Die oberste Rechtsregel sagt also nur im Allgemei-

nen

nen aus, daß man diesen Ansprüchen gemäß handeln soll, wenn man sie als solche erkannt hat. Die durch Kant veranlaßten Versuche, alle Rechte, die ein Gegenstand der Naturrechtslehre sind, auf das Princip der Freiheit als einer gegenseitigen äußern Unabhängigkeit zurückzuführen, beruhen auf einer Verwechselung des ersten Anspruchs, den wir auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns machen (vergl. §. 3 und 7.), mit den übrigen Rechten, die zwar das Urrecht der äußern Freiheit voraussetzen, aber aus diesem allein nicht abgeleitet werden können.

Anfang der falschen Entgegensetzung der philosophischen Moral und des Naturrechts in der Schule des Thomasius. — Schwanken dieses Gegensatzes in der wolfischen Schule. — Vollendung der hierher gehörenden Irrlehren nach den Grundsätzen von Kant und Fichte.

9. Aus dem wahren Begriffe von einem Rechte überhaupt ergiebt sich denn auch der längst bemerkte, für die Theorie und Praxis gleich wichtige, auch in die meisten Naturrechtssysteme aufgenommene, nur freilich auch oft sehr mißdeutete Unterschied zwischen angebornen und erworbenen, unveräußerlichen und veräußerlichen

Rech-

Rechten. Alle Rechte müssen nämlich eingetheilt werden in unmittelbare und mittelbare. Die mittelbaren können nur dadurch möglich werden, daß sie aus den unmittelbaren entspringen. Unmittelbare Rechte sind die allgemeinen Vernunft- und Menschenrechte oder die in den Verhältnissen der Vernunft zur menschlichen Natur überhaupt und zur Außenwelt unmittelbar gegründeten Ansprüche auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns. Welches diese Rechte sind, wird die Fortsetzung unsrer Untersuchungen lehren. Angeboren dürfen diese Rechte insofern genannt werden, als sie von der uns angebornen Vernunft unzertrennlich sind. Sie sind also wohl zu unterscheiden von den in einem andern Sinne des Worts angebornen Rechten, nämlich gewissen, aus den bestehenden gesellschaftlichen Einrichtungen entspringenden Rechten, die diesen Einrichtungen gemäß auch einem neugebornen Kinde zukommen können. Die angebornen Vernunft- und Menschenrechte gehören unmittelbar zur Würde der menschlichen Natur; sind also unveräußerlich oder von der moralischen Individualität unzertrennlich, und in keiner Hinsicht disponibel. Was nun diesen Urrechten nicht widerstreitet, darf man darum noch nicht thun, weil Andre uns nicht hindern dürfen es zu thun (§.

5. und 6.). Der Satz: "Ich darf es also doch in dieser Hinsicht thun, als der Andre mich nicht hindern darf, es zu thun", erscheint auch hier als eine leere Phrase. Aber wir haben dennoch ein Recht d. h. einen moralisch begründeten Anspruch gegen den Andern, daß er uns durch keine physische Gewalt und keine der physischen Gewalt gleich zu achtende Drohung hindere, es zu thun; und wenn er uns hindert, verliert er in dieser Hinsicht einen Theil des auch ihm angebornen Vernunft- und Menschenrechts (§. 7.). Mittelbare Rechte sind also erworbene Rechte. Man erwirbt sich ein Recht durch eine bestimmte Handlung, indem man etwas thut, was den allgemeinen Vernunft- und Menschenrechten nicht widerstreitet. Wo es schon erworbene Rechte giebt, da versteht sich von selbst, daß kein Hinzukommender ein Recht auf Kosten des schon erworbenen Rechts eines Andern erwerben kann. Da nun aber das erworbene Recht nicht von der moralischen Individualität unzertrennlich ist, so darf es insofern als eine Sache oder als ein disponibles Eigenthum behandelt werden, als man, ohne gegen die Würde der menschlichen Natur zu fehlen, es aufgeben, oder es unter gewissen Bedingungen an einen Andern abtreten kann; und wenn man auch auf eine unwürdige, nur

nicht

nicht rechtswidrige Art sich eines solchen Rechts begiebt, dürfen Andre uns nicht daran hindern. Auf dem Uebergange solcher Rechte von einer Person an eine andere beruhen großen Theils, auch in Staatsverhältnissen, der rechtliche Verkehr unter den Menschen, besonders aber das auf diesen Verkehr in Privatverhältnissen sich beziehende sogenannte Civilrecht. Ueber das Erwerbungsrecht überhaupt und über die Möglichkeit des Uebergangs erwerblicher Rechte von einer Person an die andere muß die Lehre von den allgemeinen Vernunft- und Menschenrechten die erste bestimmtere Erläuterung geben.

Kritik des römischen Begriffs von einem Rechte als einer res incorporalis.

10. Die wahre Wissenschaft des Naturrechts kann aber auch weder durch Anwendung andrer Grundsätze der philosophischen Moral auf die positive Gesetzgebung, noch durch anthropologische und politische Betrachtungen über den Geist der positiven Gesetze, ersetzt werden (vergl. §. 1.). Denn wie in allen Verhältnissen des geselligen Lebens, so soll auch in den bürgerlichen Verhältnissen die Achtung der äußern Rechte keiner andern moralischen Reflexion untergeordnet werden. (vergl. §. 6.). Eine bürgerliche Gesetzgebung, die das wahre Na-

turrecht nicht achtet, ist ungerecht, auch wenn sie übrigens noch so menschenfreundlich ist. Der Würde der menschlichen Natur überhaupt sollen alle Gesetze im Staate gemäß seyn; aber um dies zu seyn, müssen sie zuerst und vor allen Dingen mit den Grundsätzen des wahren Naturrechts übereinstimmen, die sich aus andern Grundsätzen der Moral nicht ableiten lassen. Auf das Naturrecht gründet sich das Rechte (rectum) oder der Würde der menschlichen Natur Angemessene im geselligen Leben zunächst und unmittelbar. Damit soll nicht gesagt seyn, daß bei einer wahrhaft vernünftigen Gesetzgebung im Staate das eigentliche Naturrecht, als solches, allein in Betracht komme. Aber durch die Wissenschaft des eigentlichen Naturrechts selbst muß doch zuerst das Recht der bürgerlichen Regierung, den Staat in gewisser Hinsicht zu einer moralischen Bildungs- und Erziehungsanstalt zu machen, erkannt und gesichert werden. Was man überhaupt den Geist der bürgerlichen Gesetze nennt, soll immer zuerst nach den Grundsätzen des eigentlichen Naturrechts gewürdigt werden, das eben deßwegen auch von dem praktischen Juristen vor allen übrigen moralischen Reflexionen in Betracht gezogen werden muß, wenn ein positives Gesetz seinem Geiste nach angewandt werden soll, wo der Buchstabe

meh-

mehrere Auslegungen zuläßt. Wo der Buchstabe des positiven Gesetzes nur Eine Auslegung zuläßt, da ist der bürgerliche Richter allerdings an den Buchstaben so gebunden, daß er auch wohl ein Mal nach einem ungerechten Gesetze für Recht erkennen muß, was dem Naturrechte widerstreitet; denn nur unter dieser Bedingung kann die bürgerliche Ordnung aufrecht erhalten werden, der man aus andern moralischen Gründen gar oft sich zu unterwerfen verpflichtet ist, auch wo das wahre Recht schweigt. Aber um so mehr soll durch die Aufklärung des wahren Naturrechts auch dazu mitgewirkt werden, daß alle Ungerechtigkeit aus der bürgerlichen Gesetzgebung verschwinde, und die bürgerliche Regierung auch keine Privatverabredung, die dem Naturrecht widerstreitet, für gültig erkenne. Für das Studium der positiven Jurisprudenz wird die Erläuterung des eigentlichen Naturrechts ohne allen Zweifel fruchtbarer, wenn sie zugleich aufmerksam auf die übrigen moralischen Reflexionen macht, die den Gesetzgeber leiten sollen. Aber die zu diesem Zwecke dienenden Bemerkungen lassen sich auch füglich ohne Nachtheil für die Wissenschaft mit der Erläuterung des eigentlichen Naturrechts verbinden. Eine juristische Anthropologie kann mancherlei nützliche Beiträge zur Aufklärung des Geistes der positiven Gesetze

liefern, aber auch leicht der Prüfung der bestehenden Gesetze ein falsches Princip unterschieben, wenn sie das in gewisser Hinsicht Natürliche und Zweckmäßige an die Stelle des wahren Rechts setzt, das durch anthropologische Betrachtungen so wenig, als durch politische Berechnungen, sich beugen läßt.

11. Von der Aufrechthaltung des wahren, in der Vernunft und den Verhältnissen der moralischen Natur des Menschen zur Natur der Dinge außer ihm gegründeten Rechts, gehe die rechtliche Politik aus. Aber um das Verhältniß des Naturrechtes zur Politik genauer zu bestimmen, muß man mehrere Bedeutungen unterscheiden, die das Wort Politik durch den Sprachgebrauch erhalten hat. Wenn man mit diesem Worte die Staatswissenschaft in ihrem ganzen Umfange bezeichnet, bedarf es kaum der Erwähnung, daß eine Wissenschaft, die auf diesen Titel Anspruch macht, vieles in sich aufnehmen muß, was überhaupt nicht zur eigentlichen Philosophie gehört, namentlich statistische und historische Kenntnisse, ohne welche man ein theoretisches Luftgebilde von einem Staate mit den wirklichen Staaten verwechselt, auf deren Natur das Wohl der Völker und ihrer Regenten ruht; ferner die staatswirth-

schaft-

schaftlichen Kenntnisse, deren Vernachlässigung besonders in unsern Tagen die Staaten dem Untergange nahe bringen kann; endlich einen guten Vorrath von empirischen Klugheitsregeln, die man sich nur durch Beobachtung des Laufs der Dinge im wirklichen Leben und durch praktische Theilnahme an Staatsgeschäften erwirbt. Alle diese außerhalb des Gebiets der eigentlichen Philosophie liegenden Kenntnisse fallen in die Sphäre des Begriffes der Politik auch dann, wenn man die Bedeutung des Worts auf die Wissenschaft der Mittel beschränkt, einen vorausgesetzten Zweck des Staats zu erreichen, der dann eben so leicht ein Gegenstand des Streits werden, als im Allgemeinen problematisch gedacht werden kann. Aber daß die Staatswissenschaft überhaupt einer philosophischen Begründung bedarf, wenn sie nicht Gefahr laufen will, Sophismen zu unterliegen, die sich nicht anders, als philosophisch, widerlegen lassen, leidet auch keinen Zweifel. Nur im Staate erreicht der Mensch nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge seine natürliche und moralische Bestimmung. Das System der Grundsätze, nach denen der Mensch dem Bewußtseyn seiner Bestimmung gemäß leben soll, so weit es von ihm abhängt, ist die philosophische Moral. Von diesen Grundsätzen können die ersten Grundsätze der

wahren Politik nicht verschieden seyn, weil die in der Vernunft und Natur gegründete Bestimmung der Staaten nicht verschieden seyn kann von der Bestimmung des Menschen überhaupt. Nach eben diesen Grundsätzen kann auch nur die rechtliche, mit den Principien des Naturrechts übereinstimmende Politik philosophisch vertheidigt werden, weil Achtung der Rechte, deren Inbegriff sich Naturrecht nennt, die erste aller geselligen Tugenden ist. Das wahre Naturrecht gehört also schon durch sich selbst zur wahren Politik in der weiteren Bedeutung des viel umfassenden Worts. Aber die Ausführung der Naturrechtslehren wird zeigen, daß durch die empirische Verwickelung der moralischen Verhältnisse des wirklichen Lebens die Anwendung der allgemeinen Naturrechtsbegriffe sehr oft problematisch wird. In diesen Fällen bleibt den Regenten, wie den Völkern, nichts übrig, als, der Würde der menschlichen Natur überhaupt gemäß, die Lücken, die das Naturrecht in der Anwendung offen läßt, nach andern moralischen Grundsätzen auszufüllen. Ueberdieß kann eine politische Regierung, die nur nach den abgesonderten Grundsätzen des Naturrechts das wahrhaft Gute im Staate aufrecht halten und fördern will, eben so wenig für eine gute Regierung im ganzen Sinne des Worts gelten, wie ein bloß rechtlicher Mensch

für

für einen guten Menschen (vergl. §. 8.). Wenn also die Grundsätze des Naturrechts in Beziehung auf die bürgerliche Gesetzgebung und die übrigen Staatsverhältnisse, außerhalb welcher jene Grundsätze im wirklichen Leben kaum eine Anwendung finden, erläutert werden sollen, so müssen die übrigen Anfangsgründe der wahren Politik mit dem eigentlichen Naturrechte in unmittelbare Verbindung gebracht werden.

12. Mit dem Verhältnisse der Politik zum Naturrechte hängt die zweckmäßigste Eintheilung der Naturrechtslehren genau zusammen. Die bekannte, fast allgemein angenommene Eintheilung dieser Lehren in allgemeines Privatrecht, Staatsrecht und Völkerrecht, denen nur in der kantischen Schule noch ein Weltbürgerrecht beigesellt ist, kommt dem systematischen Kopfe so natürlich entgegen, daß man fast ungern sich entschließt, sie zu verlassen; denn auf die Rechte der Menschen erstens in Privatverhältnissen zu einander, zweitens im Verhältnisse zur höchsten Gewalt im Staate, und drittens im Verhältnisse der Staaten zu einander, scheint alles, was Naturrecht heißen darf, in consequenter Anordnung zurückgeführt werden zu müssen. Aber im wirklichen Leben, wo der Mensch, wenige Ausnahmen

 abge-

abgerechnet, sich immer in einem Staate befindet; kann doch von vernünftiger Anwendung der Grundsätze eines natürlichen Privatrechts immer nur unter den genaueren Bestimmungen die Rede seyn, die das Privatrecht durch das Staatsrecht erhält. Wohin das allgemeine Criminalrecht gehört, fällt auch aus jenem Theilungsprincip nicht ins Auge. Ob nicht die durch Kant eingeführte Verwandlung des Criminalrechts in einen Theil des Staatsrechts zu Irrlehren verleitet, die auf die Criminalgesetzgebung einen sehr nachtheiligen Einfluß erhalten können, bedarf einer besondern Untersuchung. Der gewöhnliche Gegensatz zwischen dem allgemeinen Privatrechte und Staatsrechte könnte auch wohl in andrer Hinsicht einer strengen Berichtigung bedürfen. Daß es aber ein *allgemeines* Vernunft- und Menschenrecht geben muß, wenn es überhaupt ein Naturrecht giebt, leidet keinen Zweifel (§. 9.). Was in irgend einem bestimmteren Verhältnisse ein Recht genannt werden darf, muß auf das allgemeine Vernunft- und Menschenrecht zurückweisen. Ohne voreilige Abtheilungen und Unterabtheilungen, deren systematisches Fachwerk, für sich allein betrachtet, doch ohne innern Werth für die Wissenschaft ist, wollen wir also das allgemeine Vernunft- und Menschenrecht unbedenklich zuerst analysiren, und von den Resultaten

taten dieser Analyse erwarten, wie es sich mit den in den Systemen des Naturrechts bisher beliebten Abtheilungen und Unterabtheilungen weiter verhält. Die durch das allgemeine Vernunft- und Menschenrecht philosophisch begründeten Lehren können dann entweder als zweiter Theil des Naturrechts durch Unterabtheilungen weiter ausgeführt, oder auf eine andre Art so geordnet werden, wie es dem Interesse der Wissenschaft am angemessensten ist.

Erster Theil.

Grundsätze des allgemeinen Vernunft- und Menschenrechts.

13. Der Mensch, der in einer Gesellschaft geboren wird, ist von seinem ersten Athemzuge an abhängig von den Einrichtungen, die in dieser Gesellschaft bestanden, ehe er hinzukam; und weder die ganze Gesellschaft, noch eins ihrer Mitglieder, ist verpflichtet, um des Hinzugekommenen willen etwas in den bestehenden Einrichtungen zu ändern, wenn unter ihnen keine ist, die dem Hin-

zugekommenen die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns streitig macht. Wer sich aus einer Gesellschaft in eine andre begiebt, befindet sich in demselben Falle. Aber unter den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns ist Unabhängigkeit von willkürlicher Gewalt Andrer die erste (§. 3 und 7.). Diese Unabhängigkeit ist die natürliche Freiheit, auf welche der Mensch als vernünftiges Wesen ein angebornes Recht hat, das er in allen Lagen des Lebens behält, und auf das er nicht Verzicht thun darf, auch wenn er wollte, weil er sich sonst zum Thiere herabwürdigte. Diesem angebornen und unveräußerlichen Rechte der natürlichen Freiheit des Hinzugekommenen gemäß, hat weder die ganze *Gesellschaft*, in die er eingetreten ist, noch eins ihrer Mitglieder, ein Recht, ihm irgend eine Gewalt anzuthun, sie sey, von welcher Art sie wolle, so lange er selbst gegen die rechtmäßig bestehenden, d. h. den Ansprüchen, die jeder Mensch auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns macht, nicht widerstreitenden Einrichtungen und Gesetze der Gesellschaft sich durch äußere Handlungen nichts zu Schulden kommen läßt (§. 7.). Unzertrennlich verbunden mit diesem Urrechte der Freiheit ist das unveräußerliche Urrecht der

Gleich-

Gleichheit oder die moralisch begründete Forderung, von jedem andern moralischen Wesen als ein Wesen derselben Art, also nicht als ein Geschöpf behandelt zu werden, das nicht auch Rechte hätte, oder, sich alles gefallen und bieten zu lassen, oder dasjenige, worauf es ein Recht hat, von dem Mächtigern als ein Gnadengeschenk anzunehmen verpflichtet sey. Aber widersinniger und dem öffentlichen Wohl nachtheiliger kann man diese beiden Urrechte nicht mißdeuten, als, wenn man das Recht der natürlichen Freiheit für ein Recht erklärt, sich keine in der Gesellschaft bestehenden Einrichtungen gefallen zu lassen, zu denen man nicht freiwillig seine Stimme gegeben hat, oder wenn man das Urrecht der Gleichheit verdreht zu einem angeblichen Rechte, keine Vorrechte oder Privilegien Anderer zu dulden, die man nicht selbst ihnen freiwillig eingeräumt hat.

Ueber die unnütze Fiction eines sogenannten rechtlichen Naturstandes, der keine bestehenden Einrichtungen voraussetzen soll. — Kritik des ersten Grundsatzes des rousseau'schen Socialcontracts und der französischen Declaration der Menschenrechte vom J. 1789.

14. Daß die natürliche Verschiedenheit des männlichen und weiblichen Geschlechts keinen

keinen Einfluß auf die angebornen Rechte der Freiheit und Gleichheit (§. 13.) haben kann; so sehr auch übrigens das Weib in seinen geistigen Anlagen und seiner moralischen Denkart, sich von dem Manne unterscheiden mag, kann nur derjenige bezweifeln, wer sich zu beweisen getrauet, daß dem Weibe nur ein Analogon von Vernunft, etwa wie dem Affen, zuerkannt werden müsse. Eben so verhält es sich in dieser Hinsicht mit der physischen und moralischen Verschiedenheit der Menschenrassen, obgleich einige Psychologen den Negern und andern Völkerschaften nur einen Platz zwischen dem Menschen und dem Orangoutang gönnen wollen. Wer Gutes vom Bösen in irgend einer Hinsicht unterscheiden kann, ist ein vernünftiges *Wesen im moralischen Sinne*, und hat moralisch begründete Ansprüche oder Rechte. Woran man empirisch erkennen soll, ob man ein vernünftiges Wesen vor sich habe, muß die Psychologie untersuchen. Aber eine andere natürliche Verschiedenheit der Menschen hat einen desto größeren Einfluß auf die Urrechte der Freiheit und Gleichheit. In dem neugebornen Menschenkinde, das mit der Fähigkeit, vernünftig zu werden, in das irdische Leben eintritt, und das wir deßwegen mit der Achtung zu behandeln verpflichtet sind, ist

der

der Würde der menschlichen Natur überhaupt gebührt, entwickelt sich erst das ihm angeborne Vernunft- und Menschenrecht, und nur in diesem Sinne ist es ihm, als ein werdendes Recht, wie die Vernunft, als Fähigkeit, vernünftig zu werden, angeboren. Aber von dem Augenblicke an, da das Kind in irgend einer Hinsicht Gutes vom Bösen unterscheiden kann, und sich eines moralischen Anspruchs auf vernünftige Behandlung, wenn auch nur dunkel, bewußt wird, hat es schon wirkliche Rechte. Gleichwohl würde es mit seinen unvollkommenen moralischen Begriffen, auch nachdem ihre Sphäre sich schon sehr erweitert hat, physisch und moralisch zu Grunde gehen, wenn es nicht, nöthigen Falles auch durch Züchtigung, zu seinem eignen Besten gezwungen werden dürfte, auch wo es die Rechte Anderer ungestört läßt. Auf diese moralische Unvollkommenheit des Kindes gründet sich das Recht der Vormundschaft derer, die sich des Kindes annehmen. Ueber das Verhältniß dieser Vormundschaft zum natürlichen Familienrechte muß an einer andern Stelle des Naturrechts Aufklärung gegeben werden. Wie aber auch das Recht der Vormundschaft begründet werden mag; immer bleibt es ein problematisches Recht insofern, als weder aus den allgemeinen Gesetzen der menschli-

chen

chen Natur, noch aus der moralischen Verschiedenheit der Individuen, mit Sicherheit erkannt werden kann, wie weit es sich erstreckt, und wo es aufhört. Die Verfügungen der positiven Gesetzgebung über Mündigkeit und Unmündigkeit, Volljährigkeit und Minderjährigkeit, müssen also auf andere Gründe zurückgeführt werden, von denen hier noch nicht die Rede seyn kann. Eben so verhält es sich mit den Zuständen des Wahnsinns und Blödsinns, die das allgemeine Vernunft- und Menschenrecht auf eine sehr problematische Art beschränken. Im Allgemeinen muß der Grundsatz gelten, daß das angeborne Vernunft- und Menschenrecht keines menschlichen Individuums weiter beschränkt werden darf, als die *moralische* Unvollkommenheit einer Individualität diese Beschränkung unumgänglich nöthig macht. Aber welch eine Menge von Auslegungen läßt dieser Grundsatz in der Anwendung zu! Und doch führt uns das Naturrecht in dieser Hinsicht nicht weiter.

Psychologische Aufschlüsse über die wahren Begriffe von Blödsinn und Wahnsinn in Beziehung auf das Naturrecht.

15. Die wahre Rechtsfähigkeit in der menschlichen Natur vorausgesetzt, müssen alle übrigen

allge-

allgemeinen Vernunft- und Menschenrechte zurückgeführt werden auf die zur menschlichen Natur gehörenden **Bedürfnisse** in ihren moralischen Beziehungen. Diese Bedürfnisse zerfallen in zwei Classen, in **geistige** und in **physische**. Von den geistigen ist hier billig zuerst die Rede, weil der Mensch zwar in der Physiologie, aber nicht in der Philosophie, zuerst als **Thier** in Betracht kommt. Zu den angebornen und unveräußerlichen Urrechten der Menschheit gehört daher das **Recht der freien Vervollkommnung** oder das Recht eines Jeden, der nicht den Unmündigen beizuzählen oder gleich zu achten ist, nach seinen eignen Begriffen von Vollkommenheit sich in den Besitz aller Kenntnisse und Fertigkeiten zu setzen, deren er bedarf, oder zu bedürfen glaubt, um seiner natürlichen und moralischen Bestimmung gemäß zu leben, so lange die Begriffe, nach denen man handelt, mögen sie auch übrigens noch so irrig und verworren seyn, nicht den erweislichen Rechten Anderer widerstreiten. Gegen dieses Urrecht der Menschheit streitet im Staate, wie in jeder andern Gesellschaft, jedes Verfahren, das zum Zwecke hat, die Menschen in einer gewissen Geistesbeschränktheit zu erhalten, um sie leichter nach einem gewissen Plane regieren zu können. Das Recht der freien Vervollkommnung schließt

das

das Recht des freien Gedankenverkehrs in sich, weil die Vernunft im Ganzen des irdischen Lebens nicht weit vorrücken kann, wo nicht der Eine seine Gedanken austauscht gegen Gedanken Anderer, indem Einer von dem Andern zu lernen sucht. Aber durch die schwer zu bestimmenden Grenzen zwischen geistiger Mündigkeit und Unmündigkeit wird die Ausübung des Rechtes der freien Vervollkommnung, besonders im Staate, oft sehr problematisch. Da ferner dieses Recht, wie jedes wahre Recht, nicht den erweislichen Rechten Anderer widerstreiten kann, so kann auch nur nach den Grundsätzen des allgemeinen Staatsrechts eine bestimmtere Antwort auf die Frage zugegeben werden, ob und *wie weit* zur höchsten Autorität im Staate *das Recht* gehört, unter gewissen Bedingungen den freien Gedankenverkehr zu beschränken, und überhaupt dem Streben nach Vollkommenheit, das auch in die verderblichste Thorheit übergehen kann, eine gesetzliche Richtung zu geben. Unbezweifelbar aber leuchtet schon aus dem wahren Begriffe von einem Rechte überhaupt (§. 9.) ein, daß auch der höchsten Autorität im Staate kein Recht zuerkannt werden kann, willkürlich und unabhängig von den Bedingungen, unter denen der Staat ein rechtmäßiges Daseyn hat, den freien

Gedan-

Gedankenverkehr und das Streben nach Vollkommenheit überhaupt zu hemmen.

Ueber die Weisheit einiger alten Gesetzgeber, die dem Volke durch religiöse und politische Institute eine bestimmte und bleibende Geistesform eindrücken zu müssen glaubten. — Vorläufige Bemerkungen über die sogenannte Preßfreiheit und ihre Beschränkung durch eine vernünftige Censur.

16. Unzertrennlich vom Rechte der freien Vervollkommnung ist das Recht der religiösen Gewissensfreiheit. Ob Religion überhaupt zu den wahren, nicht auf irrigen Meinungen beruhenden Geistesbedürfnissen gehört, kann die Naturrechtslehre eben so wenig untersuchen, als sie innerhalb ihrer Grenzen einen Unterschied zwischen wahrer und falscher Religion nachweisen kann, außer insofern, als jede religiöse Meinung, die gegen das Naturrecht, also gegen die Vernunft, streitet, eben deßwegen eine falsche genannt werden darf. Aber daß Religion bis jetzt im Großen und Ganzen der Menschheit zu den moralischen Geistesbedürfnissen gehört hat, ist welthistorische Thatsache; und daß dieses Bedürfniß das höchste und ehrwürdigste in der geistigen Natur des Menschen ist, beweiset die Religionsphilosophie (s. den ersten Theil dieses Lehrbuchs). Da nun aber alle

Religion von einer Ueberzeugung ausgeht, die Keiner dem Andern durch Gewalt weder geben, noch nehmen kann, so fällt nicht nur das Widersinnige jeder Anmaßung, Andern eine Religion aufdringen zu wollen, von selbst in die Augen; auch das schreiende Unrecht jeder Religionsverfolgung liegt am Tage, wenn anders nicht eine Religion Grundsätze in sich schließt, die dem Naturrechte selbst widerstreiten; denn wer sich keine Verletzung der Rechte Anderer schuldig macht, darf überhaupt durch keine Gewalt gehindert werden, innerhalb der Grenzen des äußern Rechts zu thun, was ihm beliebt (§. 7.), also auch nicht gehindert werden, seiner Ueberzeugung gemäß seinen Gott, oder seine Götter, äußerlich zu verehren und seinen Glauben im Frieden *Andern anzubieten.* Aber aus diesem Urrechte der religiösen Gewissensfreiheit folgt keineswegs, daß nicht im Staate, wie in jeder andern Gesellschaft, gewisse Vorrechte, die mit den allgemeinen Vernunft- und Menschenrechten nicht zu verwechseln sind, nur Denen zukommen könnten, die sich zu einer bestimmten Religion bekennen; denn wenn gleich keine Religion durch sich selbst ein Vorrecht im Staate giebt, so streitet doch nicht gegen das allgemeine Vernunft- und Menschenrecht, daß nach den unter gewissen Umständen entstehenden, oder bestehenden

Ein-

Einrichtungen einer Gesellschaft gewisse Vorrechte, zum Beispiel ein öffentliches Amt zu bekleiden, an eine gewisse Religion angeknüpft werden. Ob dergleichen Einrichtungen in andrer Hinsicht zu billigen sind, ist eine andre Frage. Im Staate können Diejenigen, die um ihrer Religion willen sich eine bürgerliche Zurücksetzung gefallen lassen müssen, unter gewissen Umständen gefährliche Feinde des Staats werden. Aber eben so wenig ist zu leugnen, daß die moralische Klugheit unter gewissen andern Umständen die Erhaltung von Vorrechten, die an eine bestimmte Religion geknüpft sind, wenn auch nicht für immer, gebieten kann.

Anwendung dieser Grundsätze auf die Vorrechte der anglicanischen Kirche in der großbritannischen Monarchie; auf die Vorrechte der Katholiken in mehrern katholischen Staaten; auf die bürgerliche Zurücksetzung der Juden in den meisten christlichen Staaten.

17. Auf ein geistiges Bedürfniß, das zur Würde der menschlichen Natur gehört, gründet sich auch das Recht der Ehre. Mag die innere Ehre, die Keiner dem Andern weder geben, noch nehmen kann, noch so unabhängig seyn von der öffentlichen Meinung, so ist doch ein moralisch

 begrün-

begründetes Vertrauen des Einen zum Andern eine Bedingung der Möglichkeit eines moralischen Zusammenwirkens; und dieses Vertrauen ist abhängig von der guten Meinung, die Einer von dem Andern hat. Wer also durch Worte, oder Thaten einen Andern verläumderisch, oder beschimpfend, in der öffentlichen Meinung, oder auch nur in der Meinung eines einzigen Dritten, herabsetzt, handelt nicht nur gegen die moralischen Gesetze der Wahrhaftigkeit und der innern Gerechtigkeit; er macht sich auch eines der unverzeihlichsten Eingriffe in das eigentliche Naturrecht schuldig, indem er die moralische Wirksamkeit des Andern in der Außenwelt untergräbt. Auf dieses natürliche Ehrenrecht gründet sich auch zum Theil das bürgerliche. Aber der durch die *positiven Gesetze* im Staate bestimmte Begriff einer Injurie oder Ehrenverletzung kann nicht nur auch Beleidigungen durch körperliche Angriffe in sich aufnehmen; sondern dieser bürgerliche Begriff hat zum Theil auch ein andres Princip, als das natürliche Ehrenrecht. Denn wer durch Verläumdungen und Beschimpfungen die Ehre eines Andern angreift, schadet nur sich selbst, wenn er seinen Zweck nicht erreicht, und anstatt des Beleidigten sich selbst in der Meinung Andrer herabsetzt. Aber in einem wohl geordneten Staate können nach den Grund-

sätzen

säßen des Polizeirechts, dessen Erörterung nicht hierher gehört, unverdiente Beschimpfungen von mancherlei Art im öffentlichen und Privatleben nicht geduldet werden, auch wenn sie dem nicht schaden, den sie treffen. Dem natürlichen Ehrenrechte gemäß darf ferner kein Gesetzgeber einen ganzen Stand oder eine Classe von Menschen, in der sich moralisch-achtungswürdige Mitglieder finden können, als verächtlich herabsetzen.

Warum es überhaupt nicht leicht ist, nach dem Princip des natürlichen Ehrenrechts den Begriff einer Injurie auf bestimmte einzelne Handlungen und Reden genau anzuwenden. — Kritik der durch die positiven Gesetze bestimmten Folge der Retorsion in Injuriensachen, und der bürgerlichen Genugthuung durch Widerruf und Abbitte, oder gar durch einen Ersatz an Gelde. — Ueber den Zweikampf als ein Mittel, die angegriffene Ehre zu vertheidigen.

18. Nach den geistigen Bedürfnissen, die mit den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns zusammenhängen, kommen in eben dieser Beziehung die zur menschlichen Natur gehörenden physischen Bedürfnisse in Betracht. Das physische Leben, als Grundlage dieser Bedürfnisse, ist zugleich die äußere Grundlage der menschlichen Sittlichkeit. Das Recht des physischen

sischen Lebens, als allgemeines Vernunft- und Menschenrecht, umfaßt aber auch alles, was zur Erhaltung des Lebens in denjenigen Verhältnissen gehört, wo der Mensch nicht entweder als Verbrecher sein Recht, zu leben, verloren hat, oder, wo er nicht verpflichtet ist, sein Leben an eine gute Sache zu wagen. Durch keine bürgerliche oder andre Einrichtung, in die man freiwillig eingetreten, oder durch das Schicksal versetzt ist (vergl. §. 13.), können die in der menschlichen Natur unmittelbar gegründeten moralischen Ansprüche aufgehoben werden, die Jeder auf so viel Licht und Luft, Speise und Trank, Platz zum Gehen und Stehen, und überhaupt auf so viel von den ihn umgebenden materiellen Dingen macht, *als er nicht entbehren kann*, wenn nicht sein *Leben ein Opfer* von Einrichtungen werden soll, die er sich überhaupt nur insofern gefallen zu lassen verpflichtet *ist*, als sie den angebornen Vernunft- und Menschenrechten nicht widerstreiten. Selbst das erworbene Eigenthum im Staate hört auf, wahres Eigenthum zu seyn, wo es als unentbehrliches Mittel zur Erhaltung eines menschlichen Lebens in Betracht kommt. So gilt zum Beispiel kein erworbenes Eigenthumsrecht zur Zeit der Hungersnoth, wo der Eine verhungern muß, wenn dem Andern nicht ein ihm entbehrlicher Theil dessen, was übri-

gens

gens das seinige ist, entzogen wird. Ein positives Gesetz, das den Begriff von Eigenthum über diese Grenzen hinaus erweitert, ist ein ungerechtes Gesetz. Um so mehr ist die Regierung im Staate verpflichtet, Sorge dafür zu tragen, daß, so weit es sich möglich machen läßt, ein solcher Nothstand nicht eintrete, der in der öffentlichen Meinung den gemeinnützigen Wirkungen des Eigenthumsrechts nachtheilig werden kann. Daß aber niemand, auch nicht in der dringendsten Noth, ein Recht hat, sein Leben auf Kosten des Lebens eines Andern zu retten, der dasselbe Recht, zu leben, hat, ergiebt sich unwidersprechlich aus dem Begriffe von einem Rechte überhaupt, so problematisch auch einige Fälle seyn mögen, wo die Anwendung dieses Grundsatzes in Frage kommt. Aus dem allgemeinen Begriffe von einem Rechte (vergl. §. 7.) ergiebt sich ferner, daß niemand einen Andern gewaltsam hindern darf, sich selbst zu tödten, wenn der Unglückliche, der sich selbst tödten will, nicht zu den Wahnsinnigen zu zählen ist, zu denen z. B. Cato von Utica doch wohl nicht gehörte, auch wenn er ein Freiheitsschwärmer war. Die Frage: ob man nach Naturrechtsprincipien sich selbst tödten dürfe? hat in der Sprache des wahren Naturrechts keinen Sinn, weil über dasjenige, was man thun darf, wenn

 nicht

nicht von Verletzung der Rechte Anderer die Rede ist, nach Naturrechtsprincipien allein gar kein gültiges Urtheil Statt findet (§. 5 und 6.).

Anwendung dieser Grundsätze vom Rechte des physischen Lebens auf die Armenpflege im Staate. — Ueber Kant's jus aequivocum in Beziehung auf den Fall, wo Einer *sein Leben nur auf Kosten des Lebens eines Andern retten kann.*

19. Mit dem Rechte des physischen Lebens hängt das Recht der physischen Persönlichkeit unmittelbar zusammen; denn der organische Körper, der unser physisches Leben in sich schließt, ist zugleich das Organ der Möglichkeit unsers moralischen Handelns in der Außenwelt, *also*, nach dem Princip des Naturrechts, so *unabhängig von* fremder Willkür, daß niemand den Körper des Andern, der nicht selbst die Grenzen des *äußern* Rechts übertreten hat, weder verletzen, noch als ein äußeres Eigenthum zu eignem Gebrauche erwerben kann, ohne sich eines Eingriffs in das allgemeine Vernunft- und Menschenrecht schuldig zu machen. Niemand hat eben deßwegen ein angebornes Recht an seinem eignen Körper in einem *solchen* Sinne, als ob er selbst seinen Körper als sein unbeschränktes Eigenthum nach Belieben verstümmeln, oder auf eine andre, der natürlichen

Bestim-

Bestimmung des Menschen widerstreitende Art zum freien Gebrauche untüchtig machen, oder ihn gar an einen Andern veräußern dürfte; obgleich kein Andrer Den, der innerhalb der Grenzen des äußern Rechts einen unwürdigen Gebrauch von seinem eignen Körper macht, gewaltsam daran hindern darf, wenn er nicht einen Wahnsinnigen vor sich hat. Aus dem Rechte der physischen Persönlichkeit folgt die absolute Unrechtmäßigkeit der Sclaverei, durch welche jenes Recht aufgehoben und der Körper eines Menschen in das Eigenthum eines Andern verwandelt werden soll. Diese Sclaverei, deren Entstehung und Aufrechthaltung auch unter sehr gebildeten Nationen sich leicht psychologisch aus einem durch das Herkommen, den Egoismus und eine falsche Politik verdunkelten moralischen Bewußtseyn erklären läßt, schließt nach den gewöhnlichen Begriffen vom Sclavenrechte auch eine unbedingte Dienstbarkeit in sich, durch welche auch alle physischen und moralischen Kräfte eines Menschen, so weit ihr Gebrauch durch fremde Gewalt erzwungen werden kann, dem Herrn, dem der Körper des Sclaven gehören soll, eigenthümlich unterworfen seyn sollen. Daß eine solche Dienstbarkeit den Begriff der Sittlichkeit überhaupt aus seiner Wurzel reißt, bedarf keines wiederholten Beweises für denjenigen, der die ersten

Grundsätze der wahren Moral verstanden hat; denn Sittlichkeit ohne freie Selbstbestimmung ist ein Unding. Aber die immer wiederkehrenden Sophismen, durch welche Politiker und Juristen die Rechtmäßigkeit der Sclaverei zu beweisen suchen, ziehen den bestochenen Verstand gewöhnlich dadurch auf ihre Seite, daß sie erstens den Begriff des Nützlichen dem Begriffe des Rechts unterschieben, und zweitens an die Stelle der unbedingten Dienstbarkeit, die den Menschen zum Thiere herabwürdigt, eine bedingte setzen, die sich der unbedingten in einer unendlichen Menge von Abstufungen nähern, und als eine gewisse Art von sogenannter Leibeigenschaft eben so wohl mit den Grundsätzen des Naturrechts, als mit der Würde der menschlichen Natur überhaupt, *bestehen kann*.

Ungeheure Barbarei des römischen Sclavenrechts. — Treffliche Worte Tribonian's, des römischen Juristen: Servitus est institutio iuris gentium (des fast überall herkömmlichen Rechts), qua quis domino alieno *contra naturam* subiicitur. §. 1. *Institut. de iure personarum.* — Wiederholte Kritik der schon so oft widerlegten Scheingründe, aus denen die Rechtmäßigkeit der eigentlichen Sclaverei und des Menschenhandels erhellen soll.

20. Physische und moralische Bedürfnisse können sich vereinigen in dem Verlangen, etwas zu **erwerben**. Die Frage entsteht also, ob und in welchem Sinne ein **Erwerbungsrecht** zu den allgemeinen Vernunft- und Menschenrechten gehöre. Ein Recht **an** etwas Erworbenem kann nicht zu den allgemeinen Vernunft- und Menschenrechten gehören, weil diese Rechte angeboren sind und zur moralischen Individualität in Beziehung auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns **nothwendig** gehören, das Erworbene aber etwas Hinzukommendes und insofern **Zufälliges** ist, das durch eine bestimmte Handlung mit der moralischen Individualität **verknüpft** wird. Aber ein Recht, **etwas zu erwerben**, muß zu den allgemeinen Vernunft- und Menschenrechten gehören, wenn ein Recht an dem Erworbenen Statt finden soll. Die Wichtigkeit dieser Untersuchungen in ihrer Beziehung auf das gesellige Leben verlangt, daß man vor allen weiteren Erörterungen des Erwerbungsrechts erst mit den Begriffen im Klaren sey, auf die es hier ankommt. **Erwerb** überhaupt ist eine Handlung, durch die man etwas mit seiner Persönlichkeit in eine solche Verbindung bringt, daß man auf irgend eine Art nach Gefallen darüber verfügen kann. Als erwerblich lassen sich **Sachen** denken

denken und Rechte. Rechte, bloß als solche betrachtet, können entweder gar nicht, oder nur dadurch unmittelbar erworben werden, daß sie von einer Person an eine andre übergehen, weil ein Recht, als solches, immer etwas in einer moralischen Individualität ist, also, wenn es einer Individualität nicht angeboren ist, von einer andern abstammen muß. Aber aus dem Erwerb einer Sache können unter gewissen Bedingungen Rechte entspringen. Man erwirbt etwas entweder eigenthümlich, oder nur zum Gebrauche, oder nur insofern, als man es zu besitzen anfängt. Man besitzt, was man in seiner Gewalt hat, das heißt, worauf man durch Andre unbehindert wirken kann. Jeder Erwerb muß also, der oben gegebenen Erklärung gemäß, mit einer Besitzergreifung anfangen. Der Gegenstand des Besitzes ist entweder etwas Geistiges, oder etwas Materielles. Was wir geistige Dinge nennen, z. B. Kenntnisse, und Tugenden, können wir nur im Innern unsers Geistes besitzen, wohin keine äußere Gewalt vordringt. Auch im Besitze unsrer Rechte, als solcher, kann keine Gewalt uns stören. Aber ob und wie weit ein Andrer uns in der Besitzergreifung und dem wirklichen Besitze materieller Dinge stören darf, ist eine für die Wissenschaft des Naturrechtes desto

wichti-

wichtigere Frage, weil die Rechtmäßigkeit alles geselligen Verkehrs großen Theils auf der Behauptung eines rechtmäßigen Besitzes materieller Dinge beruht. Wie der Besitz, kann auch der Gebrauch unrechtmäßig seyn. Man gebraucht, was man als Mittel zur Erreichung eines Zwecks anwendet, der ein guter, oder ein schlechter, seyn kann. Das Naturrecht muß lehren, ob und in wie weit Einer den Andern im Gebrauche einer Sache stören darf. Gebrauch kann auch die Ausübung eines Rechts genannt werden insofern, als man sich seiner Rechte bedient, um Zwecke zu erreichen. Wer eine Sache rechtmäßig auf eine solche Art mit seiner Persönlichkeit verknüpft hat, daß sie als etwas zu seiner Persönlichkeit Gehörendes, obgleich nicht unzertrennbar mit ihr Verbundenes, angesehen werden muß, so lange er will und das Recht, es zu wollen, nicht verloren hat, der hat die Sache eigenthümlich erworben. Unrechtmäßiges Eigenthum ist also ein sich selbst widersprechender Begriff. Aber ob und unter welchen Bedingungen man ein Recht habe, sich etwas eigenthümlich zu erwerben, und ob, oder unter welchen Bedingungen Einer den Andern in der Behauptung eines materiellen Eigenthums stören darf, ist wieder eine der Fragen, die das Naturrecht zu beantworten hat. Daß erwerbliche Rechte, als solche, von andrer

Art

Art seyn müssen, als die allgemeinen Vernunft- und Menschenrechte, ist schon oben (§. 9.) gezeigt. Durch die Erklärung aller dieser Begriffe, die in den Schulen und auch im gemeinen Leben oft nur verworren hervortreten, wird der Sinn der Aufgabe, ob ein Recht, etwas zu erwerben, zu den allgemeinen Vernunft- und Menschenrechten gehöre, verständlich.

21. Wenn wir nun von den eben erläuterten Begriffen zurückblicken zu den ersten Grundsätzen des Naturrechts, so ergiebt sich, daß *ein* Recht, sich etwas zu erwerben, aus den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns auf eine zwiefache Art *entspringt*, nämlich erstens insofern, als man *sich in den* Besitz gewisser Dinge setzen und sie auf eine gewisse Art gebrauchen muß, um unter bestimmten Bedingungen seine physische Persönlichkeit (§. 19.) und in ihr die Würde der menschlichen Natur zu behaupten; zweitens aber auch insofern, als, den ersten Grundsätzen des Naturrechts gemäß, niemand uns hindern darf, uns etwas, es sei eigenthümlich, oder nur zum Gebrauche, oder auch nur zum Besitze, zu erwerben, wenn der Erwerb nicht den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns überhaupt, oder

r den schon erworbenen besondern Rechten des
dern widerstreitet. In der ersten dieser Be-
hungen ist das natürliche Erwerbungsrecht ganz
d gar auf einen bestimmten und unentbehrli-
n Gebrauch und den zu diesem Gebrauche
higen Besitz, also sehr enge, beschränkt; aber
der zweiten Beziehung hat das Erwerbungs-
ht ein desto weiteres Feld, da wir einen mo-
isch begründeten Anspruch darauf machen, daß
mand uns hindere, unter den angegebenen Be-
gungen, so viel zu erwerben, als uns be-
bt. In dieser Beziehung zeigt sich das Er-
rbungsrecht in den äußern Bedingungen der
öglichkeit eines moralischen Daseyns, der Grund-
ze des Naturrechts, allerdings nur negativ
gründet, nämlich nur insofern, als niemand uns
ndern darf, unter den angegebenen Bedin-
ngen uns nach Belieben Mehr, oder Weniger
erwerben; aber mehr, als dieser negativen
egründung, bedarf es auch nicht, um die Rechts-
äßigkeit der unübersehbaren Menge von erlaub-
Vortheilen, die aus der Behauptung des
werbungsrechts und seiner Folgen für das ge-
lige Leben entspringen, philosophisch zu sichern.
ine der ersten Folgen dieses Rechts ist die
löglichkeit des Erwerbs eines materiellen
igenthums (§. 20.). Von Natur hat der
Mensch

Mensch kein materielles Eigenthum, außer seinen eignen Körper, den er aber darum, dem Rechte der physischen Persönlichkeit (§. 19.) gemäß, keinesweges nach Belieben als eine bloße Sache behandeln darf. Da nun aller Erwerb nothwendig mit einer Besitzergreifung anfängt (§. 20.), und da man ein materielles Ding nur durch eine physische Handlung in seine Gewalt bringen kann, so versteht sich von selbst, daß ein materielles Eigenthum ohne physische Besitzergreifung nur da erworben werden kann, wo ein schon erworbenes Eigenthumsrecht, als Recht, von einer Person an eine andre übergeht (§. 20.). Die Möglichkeit eines solchen Ueberganges setzt aber immer irgend einen ersten Erwerb des materiellen Dinges, also eine physische Besitzergreifung, voraus. Da nun niemand unter den angegebenen Bedingungen uns hindern darf, uns in den Besitz eines materiellen Dinges, das noch keinen Herrn hat, zu setzen und es innerhalb der in jenen Bedingungen liegenden Schranken auf jede uns beliebige Art zu gebrauchen, so verwandelt sich die physische Besitzergreifung von selbst in eigentliches Eigenthumsrecht, sobald sie von dem Willen ausgeht, die erworbene Sache an unsre Persönlichkeit auf eine solche Art anzuknüpfen, daß sie in unsrer Vorstellung, über die niemand

zu

zu gebieten hat, und durch die wir niemanden Unrecht thun, etwas zu unsrer Persönlichkeit Gehörendes, obgleich nicht unzertrennbar mit ihr Verbundenes, in Beziehung auf die Dauer des Besitzes und auf jeden möglichen, nur nicht unrechtmäßigen, Gebrauch, unser bleiben soll, so lange wir wollen. Ein Recht, uns im Besitze und Gebrauche der Sache zu stören, die wir auf eine solche Art als die unsrige angesehen wissen wollen, kann niemand haben, wem die Sache nicht gehört, oder, wer sich nicht durch Uebereinstimmung unsers Willens mit dem seinigen ein Recht des Gebrauchs oder Besitzes an dieser Sache erworben hat. Auch geht nicht mit dem Besitze das Eigenthumsrecht verloren; denn die in unsrer Vorstellung mit unsrer Persönlichkeit als unser Eigenthum rechtmäßig verknüpfte Sache bleibt die unsrige, so lange wir uns nicht unsers Eigenthumsrechts begeben, oder durch eine unrechtmäßige Handlung uns dieses Rechts verlustig gemacht haben.

Ueber die Lehre des Hobbes, daß Jeder ein angebornes Recht habe auf alles, was er zu vernünftigen Zwecken gebrauchen kann. — Ueber den Begriff von einer ursprünglichen Gütergemeinschaft unter den Menschen. — Ueber den intelligibeln Gesammtbesitz nach Kant. — Ueber die Möglichkeit einer Erwerbung durch Be-

zeich-

zeichnung, oder durch Vereinigung unsrer Kräfte mit einer Sache.

22. Aber das auf diese Art erwerbliche Eigenthumsrecht wird dennoch in der Anwendung problematisch, sobald ein Zweifel darüber entsteht, ob die Sache nicht ohne unser *Wissen* schon von einem Andern eigenthümlich erworben sey, da mit dem Besitze das Eigenthumsrecht nicht verloren geht (§. 21.). Da nun ein solcher Fall immer denkbar bleibt, auch wenn er noch so unwahrscheinlich ist, so muß das Recht des ehrlichen Besitzes die Stelle des Eigenthumsrechts insofern vertreten, als wir eine Sache mit dem Vorbehalte zu der unsrigen *machen*, sie dem zurück zu geben, der sich *als Eigenthümer* dazu legitimiren kann. Wer dieses nicht kann, und auch kein Recht des Besitzes, oder Gebrauchs der Sache beweisen kann, darf *uns* im Besitze der Sache auch dann nicht stören, wenn ihm zweifelhaft ist, ob wir sie rechtmäßig besitzen. Daher in dieser Beziehung das Recht des Besitzes überhaupt, das auch im Staate und in den Verhältnissen der Staaten zu einander eine der ersten Grundlagen einer rechtlichen Ordnung ist. Dem Andern, der etwas, das wir besitzen, gegen uns in Anspruch nimmt, zu beweisen,

sen, das wir die Sache rechtmäßig besitzen, sind wir nach Grundsätzen des Naturrechts nicht schuldig, weil Jeder dem Andern das Recht des Erwerbs überhaupt zugestehen muß, der immer mit einer Besitzergreifung anfängt (§. 20.). Aber weiter diese Lehre von den Rechten des Eigenthums, des Besitzes, und des Gebrauchs, auszuführen, ist in der Erläuterung der allgemeinen Vernunft- und Menschenrechte nicht der Ort, weil über die Bedingungen, unter denen man in einer schon bestehenden Gesellschaft (vergl. §. 13.) etwas rechtmäßig erwirbt, kein gültiges Urtheil gefällt werden kann, wenn man nicht auf die schon vorhandenen rechtmäßigen Einrichtungen dieser Gesellschaft Rücksicht nimmt. Im allgemeinen Staatsrechte und im allgemeinen Privatrechte, das, wie wir bald weiter sehen werden, erst durch das allgemeine Staatsrecht verständlich wird, müssen diese Untersuchungen fortgesetzt werden.

Warum einige Juristen den strengen Beweis des Eigenthumsrechts ganz treffend eine probatio diabolica genannt haben.

23. Dem natürlichen Rechte, etwas zu erwerben (§. 21.), gemäß, darf denn auch niemand uns hindern, veräußerliche Rechte, deren Ver-

hältniß zu den allgemeinen Vernunft- und Menschenrechten schon in der Einleitung (§. 9.) vorläufig erklärt ist, unter gewissen Bedingungen von unsrer Persönlichkeit an eine andre übergehen zu lassen, oder von einer andern Persönlichkeit in die unsrige aufzunehmen. Von dem Uebergange veräußerlicher Rechte von einer Person an die andere durch Verträge kann aber in der Erläuterung der allgemeinen Vernunft- und Menschenrechte auch nur vorläufig die Rede seyn. Denn das Recht, unter gewissen Bedingungen Verträge zu schließen, und durch Verträge sich Rechte zu erwerben, gehört im Allgemeinen allerdings zu den angebornen Vernunft- und Menschenrechten; aber die rechtlichen Wirkungen der Verträge sind überall, wo man schon bestehende Einrichtungen in einer Gesellschaft zu achten hat, von diesen Einrichtungen abhängig. Die Lehre von der verbindenden Kraft der Verträge und dem Unterschiede gültiger und ungültiger, erlaubter und unerlaubter Verträge reicht überhaupt weit über die Naturrechtslehre hinaus (vergl. die phil. Moral §. 36.). Nur von Rechtsverträgen d. i. Verträgen, durch welche ein Recht, und zwar in dem Sinne des Worts, der die Naturrechtslehre angeht, von einer Person an die andre übergeht, ist hier die Rede. Aber die falschen Begriffe von einem Naturrechte,

das da seyn soll eine Befugniß oder Erlaubniß, Andre zu einer gewissen Art, zu handeln, zu zwingen (S. die Einleitung), haben auch eine Verwirrung der Begriffe in der Lehre von den Verträgen zur Folge gehabt. Ein Vertrag, als solcher, ist eine besondre Art von Willensvereinigung zweier oder mehrerer Personen. Eine Willenserklärung wird zum Versprechen dadurch, daß man dem Willen eines Andern gemäß sich selbst verpflichtet, etwas zu thun, oder zu unterlassen. Nun darf man aber, wenn vom ursprünglichen, nicht vom bürgerlichen Dürfen die Rede ist (§. 5.) sich selbst nicht zu etwas verpflichten, was nach dem Gesetze des Guten, von welchem alle ursprüngliche Erlaubniß ausgeht, nicht erlaubt ist. Ein Versprechen also, durch das man sich zu einer in irgend einer Hinsicht unerlaubten Handlung verpflichtet, ist nur insofern gültig, als der Pflicht der Redlichkeit (Phil. Moral. §. 36.) in gewissen Fällen jede andre moralische Rücksicht weichen muß. Da nun Treue und Glaube eine der moralischen Grundfesten des Staats ist, und überdies die zum öffentlichen Wohl gehörende Freiheit des bürgerlichen Verkehrs die Aufrechthaltung gar vieler Verträge verlangt, die derjenige, der sie eingeht, vor seinem Gewissen nicht verantworten kann, so erklärt die bürgerliche Gesetzge-

bung nur gewisse besonders bestimmte Verträge um ihrer Schändlichkeit willen für ungültig. Eben diese bürgerliche Ordnung bringt mit sich, daß die Erfüllung der bürgerlich sanctionirten Verträge erzwungen werden darf. Aber der allgemeine Begriff von einem Vertrage schließt schlechterdings keine Erlaubniß in sich, den Contrahenten zur Erfüllung seines Versprechens zu zwingen, außer, wenn der Vertrag erstens an sich erlaubt, und zweitens unter der Bedingung geschlossen ist, die sich freilich in sehr vielen Fällen, wo der Vertrag sonst seinen Zweck nicht erreichen würde, von selbst versteht, daß die Erfüllung des Versprechens, wenn sie nicht freiwillig erfolgt, erzwungen werden dürfe. Einen Vertrag unter dieser Bedingung einzugehen, und die Erfüllung *zu erzwingen*, darf kein Dritter uns hindern, wenn keines Dritten Recht durch den Vertrag, oder dessen Erfüllung, verletzt wird. Einen durch physische Gewalt, oder durch eine der physischen Gewalt gleich zu achtende Drohung (vergl. §. 7.) erzwungenen Vertrag zu erfüllen, wenn man anders nicht den Zwang als Strafe für eine vorhergegangene Rechtsverletzung verdient hat, kann man nur insofern verpflichtet seyn, als man in gewissen Fällen um der Harmonie aller Pflichten willen auch einen widerrechtlichen Zwang sich gefallen lassen muß

(vergl.

(vergl. Philos. Moral, §. 37.). Als rechtmäßig überhaupt ist aber ein Vertrag nur insofern zu beurtheilen, als er den allgemeinen Vernunft- und Menschenrechten, und den schon erworbenen Rechten Andrer nicht widerstreitet. Durch einen Rechtsvertrag gehen Rechte von einer Person an eine andere über, wenn der Wille des Einen mit dem Willen des Andern unter den Bedingungen, unter welchen Verträge überhaupt gelten, dahin sich vereinigt, daß eines der veräußerlichen Rechte, über die man verfügen kann, wie über eine Sache (§. 9.), als eine solche von einem der Contrahenten dem Andern überlassen werde. Ein veräußerliches Recht kann aber auch unter der Bedingung, daß es nicht wieder veräußert werde, von einer Person an eine andere durch einen Vertrag übergehen.

Kritik der Lehre, nach welcher die Contrahenten ein Recht als eine Befugniß, einander zur Erfüllung des Vertrages zu zwingen, dadurch erwerben sollen, daß der Eine mit Genehmigung des Andern in dessen Freiheitssphäre eintritt.

24. Veräußerliche Rechte, die ein materielles Eigenthum, oder den materiellen Besitz und Gebrauch betreffen, können unter Bedingungen, die in der Natur der Verhältnisse liegen, auch durch Vererbung von einer Person an die andere übergehen.

gehen. Die in mehreren Naturrechtssystemen be-
strittene Gültigkeit der testamentarischen Erb-
folge, abgesehen von den positiven Gesetzen, muß
nur nicht über ihre natürlichen Grenzen ausgedehnt
werden. Der durch eine einseitige und widerruf-
liche Willenserklärung ernannte Erbe erhält zwar
durch diese Willenserklärung kein Recht an der
hinterlassenen Sache; aber er erhält ein Recht,
als einen Anspruch, der den allgemeinen Vernunft-
und Menschenrechten nicht widerstreitet, auf die
Sache durch die testamentarische Verfügung, die
eine Ausübung des Rechts des Erblassers *ist*.
Kein Andrer darf ihn also hindern, der testamen-
tarischen Verfügung gemäß sich in den Besitz der
Sache zu setzen, obgleich die hinterlassene Sache
vor dem Antritte der Erbschaft herrenlos *ist*. Aber
wo der Staat nicht die liegende d. h. noch nicht
angetretene Erbschaft schützt, ist auch nach abge-
sonderten Rechtsbegriffen niemand verbunden, sie
zu schützen. Auch können über die Fragen, ob
die testamentarische Verfügung wirklich die letzte
des Erblassers sey, und ob er selbst in dem gege-
benen Falle das Recht gehabt habe, über die Sa-
che auf die bestimmte Art zu verfügen, so viele
durch das Naturrecht nicht zu hebende Zweifel
entstehen, daß mit dem testamentarischen Erbrechte
ohne die positiven Bestimmungen, die es durch
die

die bürgerliche Gesetzgebung erhält, wenig gewonnen ist. In der Lehre vom allgemeinen Privatrechte, das nach den Grundsätzen des Naturrechts auch im Staate gilt, wird weiter vom Erbrechte überhaupt die Rede seyn. Daß die Intestaterbfolge ganz und gar ein Werk der positiven Gesetzgebung ist, kann niemand bezweifeln, wer sich nicht getrauet, zu beweisen, daß der Tod, als solcher, Rechte des Verstorbenen an dessen ihn überlebende Verwandte, und zwar nach bestimmten Graden der Verwandtschaft, übertrage, und daß der Staat, wo keine Verwandte mehr aufzufinden sind, durch den bloßen Tod eines seiner Mitglieder der letzte Erbe eines individuellen Nachlasses werde.

Kritik der bekannten Einwendungen gegen die Gültigkeit der Testamente nach dem Naturrechte.

25. Zu den allgemeinen Vernunft- und Menschenrechten muß ferner ein natürliches Recht gezählt werden, gegen den, der sich einen Eingriff in unsre Rechte erlaubt hat, sich dadurch zu sichern, daß wir ihm ein Uebel zufügen, durch das er abgeschreckt, oder, wenn die Abschreckung zu unsrer Sicherheit nicht hinreicht, außer Stand gesetzt werde, uns ferner in der Behauptung unsrer Rechte zu stören. Dieses natürliche Strafrecht, das neuere Naturrechtslehrer nicht gelten lassen wollen,

nachdem Kant die Lehre vom Strafrechte überhaupt zu einem Capitel des Statsrechts zu machen versucht hat, läßt sich nicht bezweifeln, wenn man den ersten Grundsätzen des Naturrechts getreu bleiben will. Denn auf Kosten dessen, der uns in der Behauptung unsrer Rechte nicht gestört hat, eine Veranstaltung treffen, um uns *gegen ihn, oder* gegen Andre, zu sichern, ist allerdings eine augenscheinlich rechtswidrige Handlung; aber wer sich eine wirkliche Rechtsverletzung gegen uns hat zu Schulden kommen lassen, hat eben dadurch *in* dieser Beziehung sich selbst der Unabhängigkeit *von* unsrer Gewalt verlustig gemacht (§. 7.). Eben so wenig, wie wir ihm Unrecht thun, wenn wir uns gegen ihn vertheidigen, thun wir *ihm Unrecht*, wenn wir ihn den Verlust seiner *Unabhängigkeit* von unsrer Gewalt auch durch eine Strafe empfinden lassen, die keinesweges moralische Vergeltung, sondern nur ein Mittel seyn soll, uns gegen ihn zu sichern. Auch im Staate hat, so viel bekannt ist, noch keine Criminalgesetzgebung den Unterthanen des Gesetzes das Recht der Selbsthülfe in dieser Hinsicht ganz und gar entzogen. Wer einen ertappten Dieb, den er nicht fest halten kann, die rechtlichen Folgen des Diebstahls durch Schläge auf eine solche Art empfinden läßt, daß dem Diebe die Lust vergehe, wieder

der zu kommen, wird, so viel bekannt ist, in keinem Staate wegen unerlaubter Selbsthülfe zur Rechenschaft gezogen. Aber abgesehen von den Erlaubnißgesetzen im Staate, ist die Selbsthülfe in dieser Hinsicht auch nur so weit rechtmäßig, als sie zur Sicherung unsrer Rechte nöthig ist. Da nun über die Grenzen dieser Nothwendigkeit nur nach unsichern empirischen Reflexionen entschieden werden kann; und da die Ausübung des natürlichen Strafrechts so leicht in eine Rache übergehen kann, die alle gesellige Ordnung zerrüttet; so erklärt sich hier schon vorläufig, warum es im Staate einer Criminaljustiz bedarf, die dem natürlichen Strafrechte Schranken setzt, und Verbrecher auf eine bestimmte Art nach positiven Gesetzen bestraft. Wie die Grundsätze einer gerechten Criminalgesetzgebung im Staate sich weiter zu den Grundsätzen des Naturrechts verhalten, untersuchen wir hier noch nicht.

26. Zum Beschlusse der Erörterung der allgemeinen Vernunft- und Menschenrechte tritt nun das wahre Verhältniß dieser Rechte auf der einen Seite zu den Grundsätzen des allgemeinen Staats- und Völkerrechts, auf der andern Seite zu den Grundsätzen des allgemeinen Privat- und Criminalrechts in der Bedeutung

her-

hervor, die in der Einleitung (§. 12.) nur ange deutet werden konnte. Das allgemeine Vernunft- und Menschenrecht ist weder Privatrecht, noch Staatsrecht. Es ist nicht das Recht eines sogenannten Naturstandes, in welchem kein Mensch geboren wird, wer nicht in einer Wildniß, oder in einer Gesellschaft von Wilden geboren *wird*, die noch auf den untersten Stufen der *menschlichen* Bildung stehen. Es gilt im Staate, wie in jeder andern Gesellschaft, so weit der Mensch als vernünftiges Wesen und als Mensch im Allgemeinen in Betracht kommt. Durch Anwendung des allgemeinen Vernunft- und Menschenrechts auf besondre Lebensverhältnisse, in denen der Mensch als unabhängig vom Staate *betrachtet wird*, entspringt die Wissenschaft des *allgemeinen Privatrechts*, das insofern ein allgemeines genannt werden darf, als die Natur der Sache, aus welcher jene Verhältnisse hervorgehen, im Ganzen überall dieselbe ist, z. B. der Hausvaterstand, als solcher, oder Kauf und Miethe, als solche. Dergleichen Verhältnisse können allerdings auch in dem sogenannten Naturstande Statt finden; aber wo sie in einem wirklichen Staate vorkommen, finden wir sie überall mehr oder weniger abhängig von positiven Verfügungen, die von der gesetzgebenden Gewalt im Staate ausgehen. Nach demselben

selben Grundsätzen, nach denen diese Privatrechte im Staate gelten, sofern sie nicht positive Beschränkungen erhalten haben, gelten sie allerdings auch unter souveränen Fürsten als natürliche Privatrechte. Aber gewöhnlich kommen sie doch als Rechte von Personen in Betracht, die den bürgerlichen Gesetzen unterworfen sind. Ueber die Rechtmäßigkeit der positiven Verfügungen, die das Privatrecht betreffen, kann man aber nicht urtheilen, wenn man nicht außer den allgemeinen Vernunft- und Menschenrechten auch das Recht der positiven Gesetzgebung im Staate, seinem Ursprunge nnd seinem Umfange nach, also einen Theil des allgemeinen Staatsrechts, vor Augen hat. Das allgemeine Staatsrecht muß also in der Theorie dem allgemeinen Privatrechte, das auch im Staate gelten soll, vorangehen, wenn in der Erörterung des allgemeinen Privatrechts nicht einer der wichtigsten Gegenstände der Untersuchung, nämlich die Rechtmäßigkeit gewisser positiven Verfügungen über Privatverhältnisse, übergangen, und dadurch dem Studium des allgemeinen Privatrechts für Menschen, die nicht im sogenannten Naturstande leben — und diese studiren weder Naturrecht, noch positives Recht — ein wesentlicher Theil seines Nutzens entzogen werden soll. Neben dem allgemeinen Privatrechte erhält dann auch das allgemeine

Cri-

Criminalrecht seinen natürlichen Platz. Denn wenn gleich das Recht der Criminalgesetzgebung und der darauf gegründeten Bestrafung der Verbrechen eines der Hoheitsrechte der höchsten Gewalt im Staate ist, so sind doch die Untersuchungen über die Strafwürdigkeit, über die Verschiedenheit der Privatverbrechen, und über die *Zulässigkeit* dieser oder jener Strafen, von ganz andrer Natur, als die eigentlichen Aufgaben des allgemeinen Staatsrechts; denn diese beziehen sich auf die rechtmäßige Existenz der Staaten, auf die Verschiedenheit der Staatsverfassungen, und auf die davon abhängenden Hoheitsrechte. Das Wenige, was über das Völkerrecht im Allgemeinen zu sagen ist, kann füglich den Beschluß des allgemeinen Staatsrechts machen, weil es doch auch zu der Ausübung der Hoheitsrechte im Staate gehört. Auch das allgemeine Kirchenrecht, das sich auf ein angebornes Vernunft- und Menschenrecht gründet (§. 16.), läßt sich insofern als ein Theil des allgemeinen Staatsrechts betrachten, als vom Verhältnisse der Kirche zum Staate die Rede ist. Daß die Anfangsgründe der Politik (§. 11.) von allen diesen Untersuchungen unzertrennlich sind, wird die Ausführung zeigen.

Zwei-

Zweite Abtheilung.

Grundsätze des allgemeinen Staats- und Völkerrechts.

27. Wenn wir zum Anfange der Wissenschaft des allgemeinen Staatsrechts nicht Gefahr laufen wollen, in bekannte Irrlehren verwickelt zu werden, die auf die Praxis einen noch nachtheiligern Einfluß haben, als auf die Theorie, müssen wir sogleich zwei Gesichtspunkte ins Auge fassen. Der erste ist die wirkliche Existenz der Staaten. Denn in der wirklichen Welt giebt und gab es zu allen Zeiten, so weit die Geschichte reicht, Staaten fast überall, wo Menschen beisammen wohnen; und wo noch keine eigentlichen Staaten sich finden, sind doch fast überall ähnliche Verhältnisse vorhanden, die sich leicht in eigentlich politische Verhältnisse verwandeln können. Wenn nun nicht etwa bezweifelt werden soll, daß die Weltgeschichte und die allgemeine Erfahrung uns die menschliche Natur kennen lehren, wie sie ist, also auch immer bleiben wird, weil keine Moral und keine Kunst die menschliche Natur auf-

heben, wenn gleich mannigfaltig umbilden kann, so würden wir uns in die Existenz der Staaten wie in ein nothwendiges Uebel fügen müssen, auch wenn die Moral sagte, daß es überall keine Staaten geben sollte. Wer sich nun einen Staat, wie er seyn sollte, auf eine solche Art idealisirt, daß dem Ideale gemäß *kein* wirklicher Staat entstehen und bestehen kann, wird im wirklichen Leben nur Verwirrung stiften, wenn er auch nur bewirken helfen will, daß die wirklichen Staaten sich einem solchen Ideale nähern. Anders verhält es sich mit politischen Idealen, denen die wirkliche Natur der Staaten zum Grunde liegt. Jeder wirkliche Staat ist einer Vervollkommnung fähig, durch die selbst *ein* unrechtmäßig bestehender Staat sich in *einen rechtmäßig* bestehenden verwandeln kann. Aber wie absolute Vollkommenheit überhaupt außer den Schranken der endlichen Dinge liegt, und wie der allgemeine Begriff von Tugend eine Menge von Charaktervarietäten zuläßt (vergl. die philos. Moral §. 3.), eben so kann auch ein Staat einen Charakter haben, durch den er sich von andern Staaten unterscheidet. Die politischen Uniformisten, die alle Staatsideale auf ein einziges zurückführen sollen, gleichen den Moralisten, die den wirklichen Menschen in ein personificirtes Abstractum verwandeln

deln

deln wollen, damit die Tugend in allen Menschen genau eine und dieselbe sey. Von der Natur wirklicher und in der wirklichen Welt möglicher Staaten muß das allgemeine Staatsrecht ausgehen, um die Begriffe von Staat und Recht mit einander zu verbinden, wenn es nicht eine Wissenschaft seyn will, die in der Anwendung auf das wirkliche Leben sich selbst aufhebt. Der zweite Gesichtspunkt, den wir zum Anfange des allgemeinen Staatsrechts nicht außer Acht lassen dürfen, ist das wahre Verhältniß der Rechte zu den Pflichten. Wer sich einbildet, durch das Naturrecht von der Vernunft autorisirt zu seyn, gegen unrechtmäßige Einrichtungen in einem Staate, oder gegen die unrechtmäßige Existenz eines Staats, unter allen Umständen gewaltsam sich auflehnen zu dürfen, ist in dem durch die falschen Naturrechtslehren (S. die Einleitung) verbreiteten Wahne befangen, daß das Recht überhaupt eine Erlaubniß sey, eine gewisse Ordnung der Dinge im Leben ohne alle Rücksichten auf die Umstände zu erzwingen (§. 5.). Was man thun darf, oder nicht darf, um sein Recht geltend zu machen, ist in politischen Verhältnissen, wie in allen übrigen, nach der Harmonie der Pflichten überhaupt, und nie nach abgesonderten Rechtsbegriffen oder, wie man es nennt, bloß juridisch zu beurtheilen (§. 6.).

28. Wenn wir alle wirklichen Staaten unter einen allgemeinen Begriff stellen, der alles ausschließt, was einen Staat von dem andern unterscheidet, so müssen wir einen Staat überhaupt für eine Gesellschaft erklären, in welcher die persönliche Freiheit beschränkt ist durch eine souveräne d. h. in der Gesellschaft höchste, keiner andern untergeordnete, entweder auf einer einzigen Person ruhende, oder unter mehrere Personen vertheilte Herrschaft, die Gehorsam verlangt, und den Widerstrebenden durch Gewalt zum Gehorsam nöthigt. Rechtmäßig ist die Herrschaft, wenn sie weder den angebornen Vernunft- und Menschenrechten, noch den erworbenen Rechten Anderer (§. 20-23.) widerstreitet. Unrechtmäßig ist also eine Herrschaft, die einen in jeder Hinsicht unbedingten Gehorsam verlangt, der den Menschen zum Thiere herabwürdigt. Unrechtmäßig ist eine Herrschaft, die den Beherrschten überhaupt keine Rechte zugestehen will, außer insofern, als dasjenige für Recht gelten soll, was der Herrscher selbst, entweder um seines Vortheils willen, oder nach seinen eignen Begriffen vom allgemeinen Besten, dafür erklärt (§. 7.). Jede rechtmäßige Herrschaft ist also eine bedingte. Sie ist ursprünglich bedingt erstens durch das allgemeine Vernunft- und Menschenrecht, und zweitens durch die besondern

Rechts-

Rechtsverhältnisse, unter denen sie entstand. Unter diesen Bedingungen darf aber Keiner den Andern hindern, sich einer souveränen Herrschaft zu unterwerfen, es sey um des gemeinen Besten, oder um seines eignen Vortheils willen. Einen ganz falschen Begriff verbindet man mit dem Worte Souveränität, wenn man Souveränität überhaupt mit schlechthin unbedingter oder unumschränkter Herrschaft verwechselt. Eine solche Herrschaft ist der Despotismus, der seinen Nahmen hat von dem widerrechtlichen Verhältnisse eines Herrn (δεσπότης) zu seinem Sclaven (§. 19.). Die souverän Herrschaft eines Monarchen hört nicht auf, souverän, d. i. in politischer Hinsicht keiner andern untergeordnet zu seyn, auch wenn sie beschränkt ist durch ausdrücklich abgeschlossene Verträge zwischen den Herrschern und den Beherrschten, oder durch erworbene Rechte von Landständen, oder Volksrepräsentanten. Souveränität überhaupt gehört eben so wohl zur Existenz einer Republik, als zur Existenz einer Monarchie. Die im gemeinen Leben sogenannte unumschränkte Herrschaft eines Monarchen ist nur nicht durch ausdrücklich abgeschlossene Verträge zwischen dem Herrscher und den Beherrschten, oder durch besondre Rechte von Landständen, oder Volksrepräsentanten, beschränkt. Aber auch ohne solche Beschränkungen herrscht ein

 Monarch

Monarch rechtmäßig, wenn der Ursprung seiner Herrschaft nicht unrechtmäßig ist, und wenn er nach Grundsätzen herrscht, die weder dem allgemeinen Vernunft- und Menschenrechte, noch den erworbenen Rechten seiner Unterthanen widerstreiten.

Höchst verderblicher Einfluß, den das vieldeutige Wort Souveränität auf die Theorien und auf die Praxis gehabt hat. — Seltsame Definition eines Despoten als eines Monarchen, der nicht durch die Wirkungen einer ausdrücklich anerkannten Staatsverfassung außer Stand gesetzt ist, sich über das Recht hinwegzusetzen.

29. Die Frage ist nun: Woher das Recht der Souveränität im Staate? Wer dieses Recht auf die Macht allein zurückführen will, die den Herrscher in den Stand setzt, seinen Befehlen Gehorsam zu verschaffen, greift das Naturrecht in seiner Wurzel an. Denn die Macht eines ruchlosen Despoten, oder einer despotischen Verbrüderung, kann leicht größer seyn, als die Macht des gerechtesten Fürsten, oder der gerechtesten Republik. Auch durch wohlthätige Anwendung einer unrechtmäßig erworbenen Macht wird Unrecht nicht in Recht verwandelt. Aber auch die rechtmäßige Souveränität setzt eine Macht voraus, die das Recht, als solches, nicht geben kann, obgleich

unter

unter rechtlich gesinnten Menschen die Meinung, daß der Herrscher das Recht habe, zu herrschen, kein geringer Beitrag zu dessen Macht ist. Die tägliche Erfahrung lehrt, wie in jeder menschlichen Gesellschaft durch persönliche Ueberlegenheit, durch die natürliche Zusammenwirkung der Leidenschaften, und durch das gemeinschaftliche Interesse einer Partei, eine Uebermacht sich bildet, in die Jeder sich fügen muß, wer in der Gesellschaft leben will. Die Weltgeschichte hat hinlänglich bewiesen, wie leicht es ist, unter Menschen, wie sie nicht seyn sollten, also unter Menschen, wie sie gewöhnlich sind, und wahrscheinlich immer bleiben werden, unter günstigen Umständen durch eine Uebermacht, die sich um das Recht wenig oder gar nicht bekümmert, Staaten zu stiften, zu behaupten, und zu vergrößern, und daß sogar rechtliche und übrigens mächtige Monarchen durch den Drang der Umstände genöthigt werden können, schaamlose Usurpatoren äußerlich für ihres Gleichen anzuerkennen. In ein nothwendiges, wenn gleich nur unter gewissen Umständen nothwendiges Uebel dieser Art (vergl. §. 26.), wo durch Appellation an das Naturrecht eben so wenig, als durch unnütze Widersetzlichkeit, etwas gebessert wird, fügt auch der Vernünftige sich um so leichter, wenn mit dem Uebel viel Gutes verbunden ist, das durch Widersetzlich-

setzlichkeit zerstört werden würde. Aber wo das Naturrecht schweigt, besteht es darum doch im Innern des moralischen Bewußtseyns; und wo die Pflicht, in eine unvermeidliche Lage der Dinge sich zu ergeben, an die Stelle der Rechtsbegriffe tritt, hebt sie diese Begriffe nicht auf. Daß aber die Menschheit, wo möglich, von einem Uebel, das zu ihrer Naturgeschichte gehört, immer weniger gedrückt werde, kann einzig und allein durch Veredlung der Denkart der Herrscher und der Beherrschten, und nicht durch politische Berechnungen bewirkt werden; denn Umstände, die sich nicht voraussehen ließen, können jeden Augenblick einen Mächtigen, oder einen Haufen von republikanisirenden Mächtigen, so übermächtig machen, daß keine äußere Gewalt sie hindern kann, des Rechts zu spotten.

Wie die origo maiestatis *a Deo* vernünftigerweise zu verstehen ist.

30. Am bequemsten macht man theoretisch und praktisch dem Streite über das Recht der Souveränität ein Ende, wenn man, mit Kant und seiner Schule, den Staat für ein Postulat der praktischen Vernunft erklärt. Daß die Vernunft insofern befiehlt, es soll Staaten geben, als nach den Gesetzen der menschlichen Na-

tur, wie sie nun einmal ist, der Mensch seine wahre Bestimmung nicht leicht anders, als im Staate, erreichen kann, leidet keinen Zweifel. Daraus aber folgern, daß man jeden wirklichen Staat, weil er ein Staat ist, durch den wenigstens dem Kriege Aller gegen Alle ein Ende gemacht wird, für einen rechtmäßig bestehenden Staat gelten lassen soll, heißt mit andern Worten, auch den ruchlosesten Usurpator für einen rechtmäßigen Herrscher erklären, wenn er in seinem Staate nur darauf hält, das niemand durch Widersetzlichkeit gegen seine Verfügungen sich selbst Recht verschaffe. Auch folgt aus dem Kantischen Staats-Postulate, daß niemand rechtmäßiger Unterthan dieses oder jenes Herrschers in diesem oder jenem besondern Staate, sondern Jeder, wer nicht selbst zu den Herrschern gehört, rechtmäßiger Unterthan jedes Herrschers sey, weil der Staat, als allgemeines Vernunft-Postulat, nur ein Staat überhaupt, nicht dieser oder jener besondere Staat, ist. Aber in einen noch gefährlichern Irrthum sind die Freunde des Rechts gerathen, die das Ideal einer absoluten Demokratie zum Maßstabe der Rechtmäßigkeit der wirklichen Existenz der Staaten gemacht haben. Nach diesem nur zu bekannten Ideale soll sich die rechtmäßige Entstehung eines Staats einzig und allein darauf grün-

gründen, daß eine Anzahl völlig unabhängiger Menschen erstens einstimmig sich dahin vereinigen, als sogenanntes souveränes Volk durch Mehrheit der Stimmen einen Staat zu stiften, und daß sie zweitens durch Mehrheit der Stimmen den projectirten Staat wirklich stiften, indem sie unter bestimmten Bedingungen sich Staatsbeamte als eine Obrigkeit wählen, an die sie einen Theil ihrer eignen Rechte übertragen. Daß die Geschichte von einem auf diese Art entstandenen Staate nichts weiß, beweiset allerdings nichts gegen die Rechtmäßigkeit der Entstehung eines solchen Staats in der Idee. Wer aber sagt, um die Ehre der wirklichen Staaten zu retten, man müsse präsumiren, daß die *rechtmäßig* bestehenden Staaten auf diese Art *entstanden seyen*, erdichtet, indem er präsumirt, ein Factum, das auch in der Präsumtion sich selbst aufhebt, sobald es auf Staaten bezogen wird, die in der Wirklichkeit einen ganz andern Ursprung gehabt haben. Zugestanden muß werden, daß ein auf diesen Fuß nach dem Ideal einer absoluten Demokratie entstehender Staat unter Umständen, die nicht zu den absolut unmöglichen zu zählen sind, sich denken lasse, vorausgesetzt, daß auch alle zur Gesellschaft gehörenden Weiber (§. 14.) so gut, wie die Männer, mitstimmen, und mit dem Vorbehal-

behalte, daß in der folgenden Generation und so fort in jeder folgenden unaufhörlich herumgezählt und herumgefragt werde, ob der Staat nicht aus einander gehen, oder eine andre Verfassung erhalten solle. Auch versteht sich von selbst, daß eine auf diese Art beliebte Verfassung nur unter der Bedingung für rechtmäßig gelten kann, wenn durch die Mehrheit der Stimmen nichts beschlossen wird, was irgend einem angebornen Vernunft- und Menschenrechte und irgend einem schon erworbenen Rechte eines der Mitstimmenden, oder auch Anderer, widerstreitet. Aber wer einen Staat auf diese Art zu bilden versucht in einem schon bestehenden andern, der auf eine ganz andre Art entstanden ist und besteht, zerrüttet nicht nur die Ordnung, die bis dahin die Menschen in diesem wirklichen Staate friedlich zusammenhielt; er erklärt nicht nur Allen, die wollen, daß es beim Alten bleibe, einen Krieg, dessen Ausgang am Ende doch von der Uebermacht, und nicht von der Mehrheit der Stimmen abhängt; er handelt überhaupt unvernünftig, wenn unter den Umständen, wie sie sind, die Constituirung eines so genannten souveränen Volks zu den unmöglichen Dingen gehört; und er handelt schlechthin rechtlos, wenn die Ordnung, die er zerrütten will, den allgemeinen Vernunft- und Menschenrechten

 und

und den schon erworbenen Rechten Anderer kei-
nesweges widerstreitet.

Genauere Ansicht des unglückseligen Socialcon-
tracts Rousseau's. Unvermeidliche Folgen der
Anwendung dieser Lehre auf die in der wirklichen
Welt bestehenden Staaten.

31. Zur rechtmäßigen Entstehung und Dauer
eines Staats ist ein republikanischer Gesellschafts-
vertrag in keiner Hinsicht nöthig. Nur vergesse
man nicht, ehe man die Grundsätze des Natur-
rechts auf die wirklichen Staaten anwendet, *daß*
bei der Beurtheilung der wirklichen Staaten auch
ihre natürliche Entstehung in Betracht kommt.
Staaten entstehen zum Theil schon aus *dem* na-
türlichen Zusammenwirken menschlicher *Bedürfnisse*
und Leidenschaften von selbst. Vom einfachsten
Familienleben an bis hinauf zur künstlichsten
Staatsordnung erblicken wir überall eine unver-
meidliche Unterwürfigkeit, die sich auf Rechts-
principien allein nicht zurückführen läßt. Der
Schwächere bedarf nicht nur des Schutzes des
Mächtigern; der Mächtigere, der herrschen kann
und will, findet auch überall Mittel, seinen Zweck
mehr oder weniger zu erreichen, ohne das Recht
zu fragen. Wer eine Gesellschaft stiften will, in
welche gar keine Art von unrechtmäßiger Herr-
schaft

schaft sich einschleichen soll, muß alle wirklich bestehenden Gesellschaften zerstören; und wenn er dann das Unmögliche möglich zu machen versucht, wird das alte Schauspiel nur auf eine neue Art sich wiederholen. Mit der natürlichen Entstehung der Gesellschaften, vom einfachsten Familienleben an, hängt aber auch das moralische Bedürfniß der Geselligkeit zusammen. Nun kann, den Gesetzen der menschlichen Natur gemäß, keine auch noch so kleine Gesellschaft, die nicht jeden Augenblick sich aufzulösen Gefahr laufen soll, bestehen ohne Autorität eines Oberhaupts oder eines Directoriums, das da, wo der natürliche Streit der Meinungen und Neigungen den Untergang der Gesellschaft herbeiführen würde, die Vollziehung bestimmter Befehle erzwingt. Also ist es auch Pflicht eines Jeden, der in einer Gesellschaft leben will, die Bestand haben soll, daß er sich in diese moralisch unvermeidliche Ordnung füge (vergl. die philos. Moral §. 42.). Daraus folgt nicht, daß Einer den Andern zwingen dürfe, mit ihm in eine solche Gesellschaft zu treten, etwa um zur Sicherung gewisser Rechte einen neuen Rechtszustand unter der Leitung eines Oberhaupts oder eines Directoriums zu stiften. Aber niemand hat das Recht, den Andern, dem er nichts zu befehlen hat, zu hindern, zur Erreis

reichung jedes ihm beliebigen Zwecks, der ihn nicht gegen das allgemeine Vernunft- und Menschenrecht, oder gegen schon erworbene Rechte Anderer, streiten darf, entweder durch Verabredung mit Mehreren, die einen gemeinschaftlichen Zweck haben, oder auch ohne einen Andern zu fragen, sich einer Autorität zu unterwerfen, deren Befehle für ihn Gesetz seyn sollen. Wo nun Mehrere auf diese Art einem gemeinschaftlichen Oberhaupte, oder einem gemeinschaftlichen Directorium gehorchen, das in der Gesellschaft das höchste ist, also keinen Befehlenden über sich erkennt, aber die Vollziehung seiner Befehle, wo es nöthig ist, erzwingt, da existirt ein wirklicher Staat rechtmäßig. Das Souverainitätsrecht als moralisch begründeter *Anspruch*, unmittelbar und in eignem Nahmen zu befehlen, und die Vollziehung bestimmter Befehle zu erzwingen, geht also nicht aus dem allgemeinen Vernunft- und Menschenrechte als einem Zwangsrechte (§. 7.), oder aus dem allgemeinen Vertragsrechte als einem Zwangsrechte (§. 23.), sondern aus einer natürlichen und moralischen Verkettung der Umstände in der Uebereinstimmung derselben mit dem Naturrechte hervor. Es gründet sich also, wie alle Rechte, die nicht zu den allgemeinen Vernunft- und Menschenrechten gehören, seiner

ner positiven Wirkungen ungeachtet nur negativ, auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns (§. 4.), d. h. es ist ein unter bestimmten Umständen moralisch begründeter Anspruch, der dem ersten Grundsatze des Naturrechts nicht widerstreitet, und zur natürlichen und moralischen Ordnung der Dinge gehört.

Erinnerung an die ersten Grundsätze der Politik des Aristoteles, die in ihrer Art auch ein System des allgemeinen Staatsrechts ist.

32. Die so oft aufgeworfene Frage, was denn eigentlich der Zweck des Staats sey, nach abgesonderten Naturrechtsprincipien beantworten wollen, heißt eben so viel, als, aus der Rechtmäßigkeit der Zwecke, deren gar viele seyn können, diese Zwecke selbst erkennen wollen. Einer der natürlichsten Zwecke der Staaten ist öffentliche Sicherheit vor rechtloser Gewalt, so weit die Macht des Staats reicht. Dieser eben so moralische, als natürliche Zweck kann erreicht werden durch republikanische Wahl einer Obrigkeit, die das Recht handhabt, aber auch dadurch, daß der Schwächere unter rechtlichen Bedingungen sich dem Mächtigern unterwirft, ohne mit Andern etwas darüber zu verabreden. Eben dieser Zweck kann schon bei der Entstehung der Staaten,

und

und selbst in rechtmäßig entstandenen Staaten, wenn sie ausarten, so sehr verfehlt werden, daß angeborne Vernunft- und Menschenrechte sowohl, als erworbene Rechte, in einem wirklichen Staate mehr gefährdet seyn können, als in einem Zustande des Krieges Aller gegen Alle, wenn der Tapfere dem Tapfern freiwillig *kämpfen hilft*, *daß* das Recht bestehe. Daher kann der *Staat* auch in dieser Hinsicht nicht als ein nothwendiges Vernunftobject (§. 29.) deducirt werden. Daß indessen eben um dieses Zwecks willen in jedem wirklichen Staate die Meisten der Beherrschten entweder freiwillig gehorchen, oder sich in eine Nothwendigkeit fügen, die sie nicht ändern können, beweiset die allgemeine Geschichte der Staaten. Daher ist auch die *Justizpflege überall* das erste Augenmerk einer rechtlichen Regierung. Die durch die Justizpflege beabsichtigte Ordnung kann aber nur dadurch bewirkt werden, daß der Mensch im Staate das angeborne Recht der Selbsthülfe, zwar nicht ganz und gar aufgiebt, aber den Bedingungen unterwirft, ohne welche der allgemeinste Zweck der Staaten nicht erreicht werden kann. Keine Moral kann verhüten, daß nicht auch mancherlei egoistische Zwecke, von der Seite der Herrscher sowohl, als von der Seite der Beherrschten, zur Entstehung und Er-

hal-

altung der Staaten mitwirken. Je mehr der Beherrschte sich über diese egoistischen Zwecke er= ebt, desto mehr ist ihm an der Erhaltung des Staats um aller moralischen Vortheile willen ge= egen, die aus den bürgerlichen Einrichtungen ent= pringen. Die Politik der Herrscher darf eben so enig eine bloße Rechtspolitik seyn, wenn sie ih= er ganzen Bestimmung würdig seyn will. Durch ie Abhängigkeit der moralischen und überhaupt der eistigen Bildung von den bürgerlichen Einrichtun= en wird der Staat von selbst zu einem morali= chen Bildungs= oder Mißbildungsinsti= ute. Den obersten aller Zwecke, Veredlung des ienschlichen Daseyns überhaupt, sollen also auch ie Regierungen im Staate nicht aus dem Auge erlieren. Alles, was eine Regierung in dieser Hinsicht thut, ohne gegen das allgemeine Ver= unft= und Menschenrecht, oder gegen die erworbe= en Rechte der Beherrschten zu fehlen, macht ihr Ehre. Aber in der Kindheit der menschlichen Geistesbildung war es eine schwere Aufgabe für ie Gesetzgeber, die einen Staat zu einer morali= chen und zugleich religiösen Bildungsanstalt zu nachen sich bemühten, die Regel des Rechts nicht u überschreiten, und der moralischen Selbstbe= timmung der Beherrschten keine willkürlichen Schranken zu setzen.

Indi=

Indische und ägyptische Staatsweisheit. — Platonische Republik.

33. Erst bei genauerer Betrachtung der Freiwilligkeit des Gehorsams der Beherrschten in einem Staate erscheinen die wirklichen Staaten ganz in ihrer natürlichen Gestalt. Der Staat bedarf eines Grundes und Bodens innerhalb bestimmter Grenzen. Wer innerhalb dieser Grenzen einem Mächtigen, ungezwungen von diesem Mächtigen, sich unterwirft, oder mit seines Gleichen republikanisch zur Wahl einer Obrigkeit sich verbindet, hat nicht das Recht, Andre, die innerhalb derselben Grenzen wohnen, zu zwingen, seinem Beispiele zu folgen. Die Andern, die mit ihm beisammen wohnen, haben aber auch kein Recht, Jenen durch irgend eine Gewalt zu hindern, daß er sich einem schon Mächtigen in ihrer Mitte unterwerfe, oder durch Verabredung mit seines Gleichen, wo nicht schon eine rechtmäßige Herrschaft sich findet, eine gemeinsame Obrigkeit wähle (§. 30.). Auf diese Art stehen sogleich Parteien, wenn auch nicht feindlich, doch in einer Richtung, die jeden Augenblick feindlich werden kann, einander gegenüber. Die Natur der Sache bringt mit sich, daß die Partei, die den Staat will, eben durch ihr Zusammenhalten unter einem Oberhaupte, oder einem Directorium,

rium, eine äußere Stärke erhält, der die andre Partei nicht widerstehen kann, wenn sie nicht, um sich zu behaupten, im Drange der Umstände einen andern Staat innerhalb derselben Grenzen zu bilden versucht. Wenn nun aber auch diese Partei wieder in mehrere Parteien sich theilt, deren jede eine andre Ordnung der Dinge will, so muß entweder eine Partei der andern das Feld, nämlich das Territorium räumen, das der Staat einnehmen soll, oder auf einem und demselben Territorium müssen mehrere Staaten auf eine solche Art sich durchkreuzen, daß keiner ein bestimmtes Territorium erhält. Da aber in diesem zweiten Falle gar kein Staat sich bilden kann, und da doch keine Partei das Recht hat, die andere Partei zu hindern, nach ihrem rechtlichen Ermessen zu verfahren, so kann ein wirklicher Staat, der nicht durch Gewalt von außen gebildet wird, nicht anders entstehen, als durch die Uebermacht der stärksten Partei innerhalb der Grenzen, die der Staat einnehmen soll. Nun giebt zwar die Macht, als solche, kein Recht (§. 28.), und jede Partei hat das Recht, sich auf dem gemeinschaftlichen Territorium zu behaupten, so lange sie will. Aber die Natur der Sache bringt wieder mit sich, indem die schwächern Parteien auch nach dem Princip des Rechts nicht verhindern dürfen, was sie doch

nicht verhindern können, daß sie sich entschließen müssen, entweder als Fremde unter denen zu wohnen, die den Staat auf dem gemeinschaftlichen Territorium behaupten, oder, durch den Drang der Umstände genöthigt, sich an die Partei, die den Staat behauptet, anzuschließen, oder endlich auszuwandern. Wer aber von dem Auswanderungsrechte, das auch in längst entstandenen Staaten als das letzte Palladium der natürlichen Freiheit geachtet werden muß, keinen Gebrauch machen will, wird in dem Staate, der ihm, als einem gefährlichen Fremden, unter diesen Umständen kein Unrecht thut, wenn er ihm den Schutz versagt, dessen die Mitglieder des Staats unter der Autorität der Gesetze genießen, bald so ins Gedränge kommen, daß er lieber an die ihm nicht gefallende Ordnung der Dinge sich anschließt. Und so, wie Staaten entstehen, erhalten sie sich auch überall, wenn sie nicht durch auswärtige Macht gefesselt sind, in einer bestimmten Form nur so lange, als die Partei, deren Interesse ist, daß der Staat in einer gewissen Form bestehe, zugleich die mächtigste, wenn gleich darum nicht immer die zahlreichste Partei ist. Diejenigen Mitglieder des Staats, die nur darum gehorchen, weil sie sich aus Noth in die Umstände ergeben, sind immer mehr oder weniger gefährliche

innere

innere Feinde des Staats. Einer der ersten Grundsätze der wahren Politik ist also dieser, die Partei, die den Staat aufrecht erhält, durch alle erlaubten Mittel zu verstärken, zugleich aber auch zu bewirken, daß die Zahl der Mißvergnügten, deren es in jedem Staate giebt, unschädlich und so klein, als möglich, werde.

34. Die ursprüngliche oder unmittelbare Entstehung eines Staats ist wohl zu unterscheiden von der mittelbaren oder der Entstehung eines Staats aus einem oder mehreren andern. Von der ursprünglichen Entstehung der Staaten wissen wir überhaupt sehr wenig. Dieses Wenige reicht aber hin, die Vermuthung zu begründen, daß fast überall, wo die natürliche Familienherrschaft oder der Patriarchismus den eigentlichen Staaten Platz machte, widerrechtliche Gewalt, wo nicht den meisten, doch einen nicht geringen Antheil an die Entstehung der eigentlichen Staaten gehabt hat. Eben diese unerfreuliche Bemerkung zu machen, nöthigt uns die Geschichte gar oft, wo sie lehrt, wie neue Staaten aus älteren entstanden. Und ungefähr eben so oft erscheint in der Verwickelung der Umstände das, was in diesen Fällen strenges Recht heißen soll, problematisch. Ein Versuch, alles, was die Zeit in dieser Hin-

 sicht

sicht herbeigeführt hat, nach strengen Rechtsprincipien umzugestalten, hat gewöhnlich keinen andern Erfolg, als diesen, daß ein neues Unrecht, anstatt des alten, die Oberhand erhält. In die Zeit sich schicken, bleibt also, ungeachtet alles Naturrechts, sehr oft die vernünftigste Maxime selbst da, wo eine der durch die Zeit herbeigeführten Einrichtungen im Staate nicht gar zu drückend einem der allgemeinen Vernunft- und Menschenrechte, z. B. dem Rechte der religiösen Gewissensfreiheit (§. 16.), widerstreitet. Aber auch nach den strengen Principien des wahren Naturrechts hat niemand, wer in einem Staate geboren ist, das Recht, gegen die Einrichtungen dieses Staats gewaltsam sich aufzulehnen, mag der Staat entstanden seyn und sich verändert haben, *wie er will*, wenn nur die Lage der Dinge, wie sie sind, den angebornen und den wirklich erworbenen Rechten dessen, der im Staate geboren ist, nicht widerstreitet. Zu den angebornen Rechten, die mit den allgemeinen Vernunft- und Menschenrechten einerlei sind (§. 13.), gehört aber nicht das demokratisch erdichtete Recht, sich überhaupt keine Einrichtung im Staate gefallen zu lassen, zu der *man* nicht freiwillig, mittelbar, oder unmittelbar, seine Stimme gegeben hat (vergl. §. 30.). Diese dem natürlichen Menschenverstande so nahe liegende

Wahr-

Wahrheit konnte nur durch das Phantom der absoluten Democratie (§. 30.) in neueren Zeiten so verdunkelt werden, daß sie auch übrigens hellen Köpfen nicht einleuchtet. Allerdings geht dadurch allein, daß man in einem Staate geboren wird, das Urrecht der natürlichen Unabhängigkeit nicht verloren. Daraus aber folgt nichts weiter, als, daß Jeder, wer sich nicht freiwillig den Einrichtungen unterwirft, die er in einem Staate vorfindet, und wer nicht besondre Verpflichtungen gegen den Staat übernommen hat, das Recht behält, auszuwandern (§. 33.). Beschränkungen dieses Rechts dürfen nur nach dem Grundsatze Statt finden, daß, wer als Eingeborner schon eine geraume Zeit in einem Staate gelebt und den Schutz dieses Staats genossen hat, angesehen werden darf, als einer, der sich eben dadurch stillschweigend zu gewissen Gegenleistungen verpflichtet hat, die zur Erhaltung dieses Staats nothwendig sind. Wer aber das Urrecht der natürlichen Unabhängigkeit mißdeutet als ein Recht, sich gegen bestehende Staatseinrichtungen gewaltsam aufzulehnen, weil man nicht seine Einwilligung zu diesen Einrichtungen verlangt hat, maßt sich offenbar eine beschränkende, ihm gar nicht zukommende Herrschaft über diejenigen an, die, ohne ihn zu fragen, thaten, was sie für gut fanden, indem sie ihm seine

 natür-

natürliche Freiheit nicht streitig machten. Als ein erwerbliches Recht kann ein Recht des im Staate Gebornen, an der Verfassung des Staats etwas zu ändern, auch nur in so fern Statt finden, als es in der Verfassung selbst gegründet ist.

Kann ein im Staate Geborner ein Recht, *an den* bestehenden Einrichtungen dieses Staats *etwas* zu ändern, unabhängig von diesen Einrichtungen, ererben von seinen Vorfahren? (vergl. oben §. 24.).

35. Ehe wir die ersten Grundsätze des allgemeinen Staatsrechtes genauer anwenden zur Beurtheilung der Verschiedenheit der Staatsverfassungen, die man gewöhnlich *auf den* Gegensatz zwischen Republik und Monarchie zurückführt, müssen wir, um den wahren Sinn dieser beiden Wörter nicht bloß arithmetisch zu verstehen, noch ein Mal auf die Möglichkeit einer rechtmäßigen Entstehung der Staaten zurückkommen. Staaten können ursprünglich (vergl. §. 34.) nur auf zwiefache Art entstehen, entweder republikanisch, oder monarchisch. Eine ursprüng*liche* Republik entsteht rechtmäßig, wenn mehrere politisch unabhängige Individuen zur gemeinschaftlichen Behauptung ihrer Rechte und um andrer Vortheile willen (§. 32.) durch freie Verabredung eine

eine Corporation bilden, die, als solche, keine rechtmäßige Herrschaft über sich erkennt, außer der Herrschaft einer unter bestimmten Bedingungen von ihr selbst eingesetzten Obrigkeit. Unabhängig ist auch die republikanische Corporation nicht in den Verhältnissen, in denen sie der von ihr eingesetzten Obrigkeit zu gehorchen verpflichtet ist. Aber sie behält das Recht, die eingesetzte Obrigkeit wieder abzusetzen, wenn eine obrigkeitliche Person die von ihr übernommenen Pflichten nicht erfüllt. Sie behält das Recht, die eingeführte Staatsverfassung zu ändern. Sie erkennt in dieser Hinsicht keine rechtmäßige Herrschaft über sich, und ist also souverän (§. 28.). Will man die souveräne Corporation ein Volk nennen, so versteht sich freilich der Begriff der Volkssouveränität (vergl. §. 30.) in diesem Sinne von selbst. Wenn aber, dem Sprachgebrauche gemäßer, zum Volke in der politischen Bedeutung des Worts alle diejenigen gehören, die als Mitglieder eines Staats gemeinschaftlichen, wenn gleich in Beziehung auf die Verschiedenheit der Stände mannigfaltig modificirten Gesetzen gehorchen, so entsteht auch in Republiken ein großer Unterschied zwischen der souveränen Corporation und dem Volke, sobald die Verfassungsgesetze nicht nur das weibliche Geschlecht, sondern auch alle Männer, die nicht zu einer be-

stimmten Classe gehören, ferner alle, die schon in Dienstverhältnissen zu Mitgliedern der Corporation stehen, und endlich alle aus der Fremde Hinzukommenden, die von der regierenden Macht in den Staat aufgenommen und geschützt werden, und auch die Nachkommen dieser Eingewanderten, von der souveränen Corporation ausschließen. Die zu dieser Volksclasse, die leicht die größte werden kann, gehörenden Individuen sind in Republiken eben so gut, wie in Monarchien, **Unterthanen**, die an der Souveränität keinen Antheil haben.

36. Ganz anders bildet sich eine **ursprüngliche Monarchie**. Sie entsteht, wenn entweder unabhängige Individuen, um *gewisse Zwecke zu* erreichen, ohne etwas mit einander zu verabreden, also ohne eine Corporation zu bilden, einem Einzigen sich freiwillig unterwerfen, oder wenn *durch* natürliche und zufällige Ereignisse Mehrere in eine solche Abhängigkeit von einem Einzigen gerathen, daß sie, um ihres eignen Vortheils, oder auch um des gemeinen Besten willen, sich entschließen, diesem Einzigen als einem **souveränen Herrn** zu gehorchen. Der auf diese Art zur Herrschaft Gelangte verdankt sein Recht, zu herrschen, eben so wenig seiner Macht, als die Macht überhaupt ein Recht giebt (§. 29.). Er verdankt *vielmehr*

unt

unter rechtlich gesinnten Unterthanen keinen geringen Theil seiner Macht, die übrigens auf mannigfaltige Art begründet seyn kann, der moralischen Vorstellung, daß es Pflicht sey, ihm zu gehorchen. Bei der natürlichen Neigung der Menschen zur Unabhängigkeit kann eine Monarchie, wie jeder Staat, nur durch das Uebergewicht einer starken Partei erhalten werden, deren Interesse ist, daß der Staat in einer gewissen Form bestehe (§. 33.). Mag aber der souveräne Herr mit Recht, oder Unrecht herrschen; er ist in beiden Fällen kein vom Volke eingesetzter oberster Staatsbeamter. Er herrscht mit Recht, oder Unrecht, über jeden Einzelnen, der zum Volke gehört, und dadurch über das ganze Volk. Verletzt der souveräne Herr das Recht, daß er schützen sollte, so kann sich eine Partei gegen ihn bilden, die dann allerdings das Recht auf ihrer Seite hat. Aber auch diese Partei, sey sie noch so zahlreich, darf sich nicht den Nahmen des Volks anmaßen, und nicht, um diesen Nahmen geltend zu machen, sich auf die Mehrzahl der Köpfe berufen. Denn das Volk in einer sonveränen Monarchie ist zwar auch ein politisches Ganzes, das gemeinschaftliche Bedürfnisse hat, und durch die Verbindung mit dem Herrscher zu einem Ganzen wird; aber es ist keine Corporation, die sich durch Mehrheit der

Stimmen gebildet hat, also kein Ganzes, in welchem nach Rechtsprincipien von der Mehrheit der Stimmen abhängt, was zu thun ist. Die Mehrheit der Stimmen, bloß als solche betrachtet, giebt schlechterdings kein Recht. Aus andern moralischen Gründen kann es Pflicht werden, sich der Mehrheit der Stimmen zu unterwerfen, wo anders ein vernünftiger Zweck nicht erreicht werden kann. Eine Regierung, die sich behaupten will, darf nicht übersehen, was die Meisten im Volke wünschen. Aber die Mehrheit der Stimmen im Volke darf nicht gebieterisch dem souveränen Monarchen Gesetze vorschreiben; und das Volk überhaupt darf den souveränen Herrn nicht als seiner Diener betrachten, was auch nirgends *den Unterthanen* einfällt, wo nicht falsche *Schulbegriffe in* die öffentliche Meinung eindrangen.

Unterscheidung der monarchischen Patrimonialstaaten, wie ein geistvoller Schriftsteller sie nennt, von den militärisch und den theokratisch gebildeten.

37. Aus der Vergleichung republikanisch *entstandener* Staaten (§. 35.) mit monarchisch entstandenen (§. 36.) leuchtet nun hervor, wie wenig die gewöhnliche Unterscheidung zwischen Republiken und Monarchien bedeutet, wenn man nämlich *eine*

Monar-

Monarchie einen Staat nennt, in welchem Einer die Oberherrschaft hat, und eine Republik einen Staat, in welchem die Oberherrschaft unter Mehrere getheilt ist. Eine Wahlmonarchie ist eine ganz andre Art von Staat, als eine ursprüngliche Monarchie. Ein erwählter Monarch ist nicht souverän, eben deßwegen nicht, weil er gewählt ist von einer Corporation, die souverän bleibt, auch nachdem sie ihn gewählt hat. Er kann abgesetzt werden, wie er eingesetzt wurde. Der gewählte Monarch hat die Oberherrschaft im Staate; aber er herrscht nicht in eignem Nahmen. Gleichwohl kann ein gewählter Fürst nicht nur durch das Ansehen, mit dem er bekleidet wird, in der politischen Welt den Rang vor souveränen Fürsten erhalten; er kann auch durch die Umstände, unter denen er seine Würde erhält und behauptet, mächtiger werden, und verfassungsmäßig unumschränkter regieren, als mancher souveräne Fürst. Ein souveräner Fürst kann durch die Umstände, unter denen er die fürstliche Würde erhielt, in seinen Rechten verfassungsmäßig beschränkt werden, wenn diejenigen, die sich ihm unterwarfen, ausdrücklich mit ihm über die Bedingungen sich vereinigten, unter denen sie sich verpflichteten, ihm zu gehorchen. Wo nun diesen Bedingungen gemäß ein Theil der Unterthanen des

souve-

souveränen Fürsten als Reichsstände, oder Landstände, oder unter einem andern Titel, entweder unmittelbar, oder mittelbar durch Abgeordnete eine Corporation bilden dürfen, die über ihr gemeinschaftliches Interesse durch Mehrheit der Stimmen entscheidet, da erhält auch die souveräne Monarchie offenbar einen republikanischen Charakterzug, der von den wichtigsten Folgen für den Staat seyn kann, und durch den theoretischen Gegensatz zwischen Republiken und Monarchien nicht aufgehoben wird. Uebrigens werden die ursprünglichen Monarchien ihrer Natur nach fast nothwendig zu Erbreichen; nicht vermöge einer Intestaterbfolge, die nach dem Naturrechte nicht Statt findet (§. 24.); auch nicht durch *die Kraft* von Testamenten, durch die der *Fürst sein Herrscherrecht* wie ein materielles Eigenthum an seine Verwandten übertragen könnte (§. 24.), sondern durch ein Familiengesetz, dem alle Vernünftigen im Staate sich gern unterwerfen, weil es das sicherste Mittel ist, den Staat zu befestigen, und selbst den Gedanken, durch Gewalt und List sich auf den Thron zu schwingen, aus unruhigen Köpfen zu verscheuchen.

Beispiele aus der älteren und neueren Geschichte. — Ueber die Vasallenstaaten und das Lehnssystem überhaupt.

38. Alle wirklichen Republiken waren bis jetzt aristokratische Staaten in der weiteren Bedeutung dieses vieldeutigen Worts d. h. Staaten, in denen nicht das ganze Volk die souveräne Corporation ausmacht (vergl. §. 30 und 35.). Aber der Sprachgebrauch hat den Begriff der Demokratie bekanntlich in einem besonderen Sinne auf diejenigen Republiken übertragen, in denen auch Individuen aus den Classen, die man die unteren nennt, also z. B. Bauern und Handwerker, zur souveränen Corporation gehören. Solchen Republiken stellt man dann diejenigen, in denen die souveräne Corporation nur aus den Vornehmen des Landes besteht, als eigentliche Aristokratien entgegen. Die Vornehmen des Landes sind, die in der öffentlichen Meinung ein moralisch verdientes, oder auch unverdientes, immer aber natürliches und vom Staate unabhängiges Ansehen, und ein aus diesem Ansehen entspringendes natürliches Uebergewicht gewissen wirklichen, oder auch nur auf der Einbildung beruhenden Vorzügen verdanken, über die denn freilich die Meinungen sehr verschieden seyn können. Die Natur dieses Ansehens und Uebergewichts psychologisch zu erklären, ist keine Aufgabe für das Naturrecht. Aber an dergleichen Vorzüge oder Präeminenzen verfassungsmäßige und keines andern Menschen angebor-

nen

nen und erworbenen Rechten widerstreitende Vorrechte zu knüpfen, ist kein Eingriff in das Naturrecht, auch wenn es in gewissen Verhältnissen dem gemeinen Wesen nicht zum Vortheil gereicht. Auch können solche Vorrechte eben so gut in Monarchien, als in Republiken, rechtmäßig Statt finden. Ueber den nicht leicht genau zu bestimmenden Begriff vom Adel in der hierher gehörenden Bedeutung des Worts muß die Politik weitere Auskunft geben in einem besondern Capitel. Abstammung von angesehenen Vorfahren macht aber in jedem Falle vornehm. Reichthum, besonders an Grund und Boden, macht vornehm, aber nur, wenn er mit Würde behauptet und benutzt wird. Wo sich nun fügt, daß die Stifter einer Republik schon zu den Vornehmen unter *den beisammen* wohnenden Menschen in einem gewissen Bezirke gehören, da bildet sich von selbst eine in diesem Sinne aristokratische Republik, die leicht besser ausfallen kann, als eine sogenannte demokratische. Freistaaten aber sind die Republiken nach Naturrechtsbegriffen nur insofern zu nennen, als die Mitglieder der souveränen Corporation wenigstens als Bestandtheile dieser Corporation *keine* rechtmäßige Herrschaft über sich erkennen, als die von der Corporation selbst eingesetzte, die überdieß gewöhnlich nicht auf Zeitlebens eingesetzt ist, und

immer,

mer, wenn sie ihre übernommenen Pflichten nicht
füllt, wieder abgesetzt werden kann. Ob die na-
rliche Freiheit übrigens in einer Republik mehr,
er weniger, beschränkt ist, als in einer Monar-
ie, hängt vom Geiste der Regierung und von
n Verfassungsgesetzen ab, die in den Republiken
verschieden seyn können, wie in Monarchien.

Kritik des Gegensatzes zwischen bürgerlicher und politischer Freiheit. — Ueber die Soldatenrepubliken und die Corsarenrepubliken.

39. Ein monarchischer Staat ist nach dem
rincip des Naturrechts eine reine Monarchie,
enn die monarchische Souveränität — denn
zahlreiche (vergl. §. 37.) können ihrer Natur
ach nicht wohl reine Monarchien seyn — nur
urch das allgemeine Vernunft- und Menschenrecht
rd durch die Privatrechte der Unterthanen be-
hränkt ist. Was eine solche Monarchie wesent-
ch von einer despotischen unterscheidet, ist
hon oben (§. 28.) erläutert. Aber die Ursachen,
arum eine mit dem Naturrechte übereinstimmende
eine Monarchie leicht in eine despotische ausarten
ann, liegen auch dem natürlichen Menschenver-
tande so nahe, daß der Werth einer Staatsver-
assung, durch welche die monarchische Souveräni-
ät auf eine gesetzlich bestimmte Art beschränkt

wird,

wird, unter gewissen Umständen sich nicht wohl bezweifeln läßt. Wir haben gesehen, wie die Souveränität in einer Monarchie schon durch die Umstände, unter denen eine solche Monarchie sich bildet, verfassungsmäßig beschränkt werden kann (§. 37.), und dadurch einen republikanischen Charakterzug erhält. Aber Beschränkungen *nach* Rechtsbegriffen können sehr verschieden seyn von den Beschränkungen der wirklichen Macht. Die seit Montesquieu so viel besprochene verfassungsmäßige Vertheilung der Gewalten im Staate wird zu einem bloßen Hirngespinnste, wenn sie nicht durch den Charakter der Fürsten und der Völker aufrecht erhalten wird. Denn die wirkliche Gewalt läßt sich nicht nach Belieben verfassungsmäßig vertheilen. Sie beruhet *allerdings* auch auf den natürlichen Wirkungen verfassungsmäßig vertheilter Rechte, also auch auf den davon abhängenden Vorstellungen, die die Menschen von ihren Rechten und Pflichten haben. Aber sie beruhet noch mehr auf den in der Verkettung der Umstände liegenden Mitteln, die dem Einen mehr, dem Andern weniger, zu Gebote stehen, mit *Hülfe* einer ihm anhängenden Partei zu herrschen, *oder* sich dem Herrscher zu widersetzen. Durch die Verkettung der Umstände und durch die Gewalt der herrschenden Meinung kann auch ein Despot so beschränkt

schränkt seyn, daß er sogleich vom Throne zu stürzen Gefahr läuft, wenn er eine mächtige Partei gegen sich aufreizt, oder wenn er auch nur die herrschende Meinung; z. B. in Religionsangelegenheiten, nicht achtet. Nirgends sind gewaltsame Entthronungen, auch ohne eine von außen eindringende Gewalt, so häufig, als eben in despotischen Staaten. Von der andern Seite ist zur Sicherung gegen den Despotismus mit allen verfassungsmäßigen Beschränkungen der monarchischen Souveränität in der That wenig gewonnen, wenn nicht eine in der herrschenden Denkart des Volks und in den Umständen liegende wirkliche Macht einer Opposition den Monarchen außer Stand setzt, durch den Gebrauch, den er von den ihm zu Gebote stehenden Mitteln machen kann, entweder sich über die Verfassung hinwegzusetzen, oder nur dem Scheine nach verfassungsmäßig zu herrschen, und in der That sich der Verfassung nur als eines Werkzeuges zu bedienen, um seine Privatzwecke zu erreichen. Bei der Würdigung der repräsentativen Verfassungen, durch welche die monarchische Souveränität beschränkt werden kann, ist übrigens eine auf die Zahl der Köpfe im Volke berechnete Zahl von Volksvertretern keinesweges als etwas zur Rechtmäßigkeit der Verfassung Nothwendiges zu betrachten, da aus der Mehrheit der

Stimmen, selbst nach dem Phantome der absoluten Demokratie (§. 30.), unmittelbar gar kein Recht hervorgeht (§. 36.).

Erläuterungen durch Beispiele aus der neueren Geschichte. — Politische Würdigung der Vorrechte des Adels in Beziehung auf die Beschränkungen der monarchischen Souveränität.

40. Wenn ein Staat durch eine von außen kommende unwiderstehliche Gewalt, die ihn auch vernichten kann, eine andre Verfassung erhält, pflegt das Recht nicht anders, als unter dem Titel eines Eroberungsrechts in Frage zu kommen, worüber nachher zur Erläuterung des allgemeinen Völkerrechts noch einige Worte. Wird aber die Staatsveränderung durch *Gewalt von innen* bewirkt, so kann sie nicht anders gelingen, als durch den Sieg einer revolutionären Partei. Der Fall, daß eine solche Partei durch die Gewalt, die bis dahin die stärkste war, weil sonst der Staat in der vorigen Gestalt bis dahin nicht hätte bestehen können, in ihren wirklichen Rechten gekränkt sey, darf im Allgemeinen nicht zu den unmöglichen gezählt werden. Unmöglich aber *ist*, daß ein ganzes Volk sich empöre; denn der natürliche Lauf der Dinge bringt unvermeidlich mit sich, daß auch die Partei, die an der bis dahin bestandenen

denen Regierung hängt, nicht schwach seyn kann; und auch diese Partei ist ein Theil des Volks. Ein allgemeiner Volkswille ist bei der überall aus der menschlichen Natur hervorgehenden Verschiedenheit der Meinungen und Zwecke überhaupt unmöglich. Wenn also die revolutionäre Partei das Recht auf ihrer Seite zu haben behauptet, darf sie ihr wirkliches, oder eingebildetes Recht wenigstens nicht von einem Volkswillen ableiten, auch nicht wenn die Mehrzahl der Köpfe zu dieser Partei gehört, weil aus der Mehrheit der Stimmen, als solcher, überall kein Recht entspringt (§. 36.). Soll aber ein revolutionäres Unternehmen gar nur dadurch gerechtfertigt werden, daß es eine für das Ganze bessere Ordnung der Dinge herbeiführt, so streitet die Revolution gegen den wahren Begriff vom Rechte überhaupt, wenn die vorigen Einrichtungen, mochten sie übrigens noch so fehlerhaft seyn, den allgemeinen Vernunft- und Menschenrechten und den erworbenen Privatrechten im Staate nicht widerstritten. Durch die Wahrscheinlichkeit des Gelingens einer Unternehmung dieser Art, auch ohne Blutvergießen im Innern des Staats, wird an den Rechtsverhältnissen in dieser Hinsicht eben so wenig geändert, als derjenige aufhört, ein Mordbrenner zu seyn, wer eine Stadt anzündet in der Erwartung, daß eine schö-

nere und bequemere an der Stelle der eingeäscherten erbauet werde. Aber die Natur der Sache bringt auch mit sich, daß eine Revolution fast unvermeidlich die Revolutionsgräuel zur Folge hat, um derer willen jedes nicht von Leidenschaft trunkene Gemüth vor einem Beginnen zurückschaudert, das nur die Verzweiflung entschuldigen, und dessen natürlicher Erfolg am Ende doch leicht ein ganz anderer seyn kann, als der, den die revolutionäre Partei bezweckte.

Abschreckende Beispiele zur Vergleichung mit verführerischen.

41. In jedem rechtmäßig bestehenden Staate, seine Verfassung sey, welche sie wolle, *gehen* aus der Souveränität die Hoheitsrechte *hervor*, die zwar, wie die Souveränität überhaupt, durch die Verfassung mannigfaltig beschränkt seyn können, immer aber nur da zu suchen sind, wo die Souveränität ist. Unter diesen Hoheitsrechten muß das Recht der positiven Gesetzgebung vor allen übrigen genannt werden, weil es allen übrigen zum Grunde liegt; denn durch die All*gemein*heit einer positiven Verfügung in Beziehung auf alle Fälle, die ihrer Natur nach unter derselben Regel stehen, drückt sich die Gerechtigkeit dieser Verfügung aus, obgleich nicht jedes Gesetz, bloß

bloß als allgemeine Verfügung betrachtet, ein gerechtes Gesetz ist. Strenge Gesetzmäßigkeit im Verfahren ohne Ansehen der Person ist ein wesentlicher Bestandtheil der moralischen Festigkeit eines Staats. Selbst wenn das Gesetz im Allgemeinen ungerecht ist, wird doch jede, zum Vortheile oder Nachtheile eines Individuums, das unter dem Gesetze steht, beliebte Ausnahme von diesem Gesetze als ein Act der Willkür betrachtet, die das Band der geselligen Ordnung zerreißt, und den Gesetzen die Autorität entzieht, die sie vor der Vernunft haben sollen. Die Criminalgesetze allein leiden zuweilen eine Ausnahme, aus Gründen, von denen nachher weiter die Rede seyn wird. Das Recht der Gesetzgebung umfaßt aber auch alle übrigen Hoheits- oder Souveränitäts-Rechte, weil kein wahres Souveränitätsrecht anders ausgeübt werden kann, als nach einer Regel, die im Allgemeinen ausdrückt, was in bestimmten Fällen für vernünftig und der Natur der Sache gemäß angesehen werden soll. Auch alle Zweige der Staatsverwaltung verlangen aus denselben Gründen besondre Verwaltungsgesetze. Mag aber die Souveränität in einem Staate noch so enge beschränkt seyn durch die Grundgesetze, unter denen der Staat selbst rechtmäßig besteht, so bleibt doch auch in denjenigen souveränen Monar-

 chien,

chien, wo Parlamente oder ähnliche Versammlungen nach republicanischer Art (§. 37.) ihre Zustimmung zu einem gültigen Gesetze geben müssen, das Recht der positiven Gesetzgebung selbst in allen Verhältnissen, wo nicht die Grundgesetze geändert werden sollen, ein Souveränitätsrecht, das der beschränkenden Macht nicht zukommt. Die verpflichtende Kraft des Gesetzes geht in solchen Staaten von dem Willen dessen aus, der das Recht hat, im eigenen Nahmen zu befehlen, also nicht von dem Willen derer, die nur das Recht haben, unter gewissen Bedingungen zu verhindern, daß ein Befehl ergehe, zu welchem sie nicht ihre Stimme gegeben haben. Wie weit sich übrigens das Recht der positiven Gesetzgebung erstrecke, hängt auf der einen Seite von den Grundgesetzen des Staats, auf der andern Seite von der Natur der Verhältnisse ab, die einer positiven Gesetzgebung unterworfen werden sollen.

Wiederholte Erinnerung an den falschen Begriff von einer Trennung der gesetzgebenden und gesetzausübenden Gewalt in den monarchischen Staaten, die keine Wahlreiche sind (vergl. §. 39.).

42. Die Civilgesetzgebung, wie man sie jetzt gewöhnlich nennt, durch welche die natürlichen d. i. aus der Natur der Sache und ihren Verhältnissen

nissen zu den allgemeinen Vernunft- und Menschenrechten entspringenden Privatrechte im Staate (vergl. §. 26.) eine genauere Bestimmung erhalten, findet der Gegenstände, die in ihre Sphäre fallen, um so mehr, je verwickelter die natürlichen Privatverhältnisse werden, und je mehr die Menschen geneigt sind, von ihren natürlichen Privatrechten einen Gebrauch zu machen, der mit dem allgemeinen Besten im Staate nicht bestehen kann. Dem natürlichen Laufe der Dinge gemäß haben aber gewöhnlich, wo ein Staat sich bildet, durch freie Privatverabredungen und durch ein Herkommen, das die Stelle des Gesetzes vertritt, schon eine Menge von Rechtsverhältnissen sich entwickelt, die von der gesetzgebenden Macht im Staate nicht nach Gutbefinden aufgehoben werden dürfen, weil sie zusammenhängen mit den Bedingungen, unter denen der Staat selbst sich rechtmäßig gebildet hat; denn eine dieser Bedingungen ist, der natürlichen Denkart der Menschen gemäß, daß die höchste Gewalt im Staate die Privatverhältnisse, die sich schon rechtmäßig entwickelt haben, schütze, also sie nicht beliebig aufhebe, oder verändere. Eine Civilgesetzgebung, die systematisch nach einem bestimmten Princip von vorn anfangen, und die alten Rechtsgewohnheiten und die aus ihnen schon entsprungenen Gesetze nicht achten

 will,

will, setzt sich dem nicht ungegründeten Vorwurfe eines despotischen Verfahrens aus, auch wenn die von ihr ausgehenden neuen Gesetze einen guten Zweck haben. Werden nun gar dergleichen neue Gesetze unablässig wieder abgeändert, je nachdem die Meinungen der Gesetzgeber von der Nützlichkeit oder Schädlichkeit gewisser *Privateinrichtungen sich* ändern, so kann niemand mehr auf eines dieser Rechte mit Sicherheit bauen, und die aus dem öffentlichen Zutrauen zu der Gültigkeit der Civilgesetze entspringenden moralischen Vortheile zerstören sich selbst. Aber Privatverabredungen und *alte* Rechtsgewohnheiten, die an sich dem Naturrechte nicht widerstreiten, müssen doch im Staate sich fügen nach dem Bedürfnisse des allgemeinen *Besten*, dem Jeder, wer in einer *Gesellschaft lebt*, sich zu unterwerfen verpflichtet ist. Diesem Bedürfnisse gemäß muß der höchsten Gewalt im Staate das Recht zugestanden werden, erstens durch positive Verfügungen mehrere Lücken auszufüllen, die das Naturrecht offen läßt, z. B. durch positive Verordnungen über die Gültigkeit der Testamente, und durch Einführung einer Intestaterbfolge (§. 24.), zweitens aber auch durch offenbar *gemeinnützige* Beschränkungen natürlicher Privatrechte, z. B. der Rechte eines *Hausvaters*, das Seinige ganz und gar nach Belieben an Fremde zu verschenken,

oder testamentarisch zu vermachen. Alle diese Privatverhältnisse bedürfen einer besondern Erläuterung, die in den Grundsätzen des allgemeinen Privatrechts, wovon unten weiter die Rede seyn wird, ihre Stelle finden muß. Da aber unter dem Titel des allgemeinen Besten auch vieles sich geltend machen kann, was den Nahmen des Gegentheils verdient, so muß der erste Grundsatz einer guten Civilgesetzgebung seyn, die natürliche Freiheit der Privatverfügungen ohne dringende Nothwendigkeit nicht zu beschränken, und die bestehenden, den allgemeinen Vernunft- und Menschenrechten nicht widerstreitenden Rechtsgewohnheiten und aus ihnen entstandenen Gesetze nur nach und nach, wie die Verhältnisse im wirklichen Leben selbst sich ändern, durch neue Gesetze zu modificiren, aber nie sie beliebig aufzuheben nach einer Theorie, die das Bestehende nur als etwas Zufälliges betrachtet.

Ueber die neueren Civilgesetzgebungen unter dem Titel von Gesetzbüchern. — In wiefern ist ein souveräner Fürst seiner eigenen Privatgesetzgebung unterworfen?

43. Einer noch genaueren Ansicht bedarf die positive Criminalgesetzgebung; denn von dem Geiste und der Ausübung der Criminalgesetze hängt,

 zwar

zwar glücklicherweise nicht überall, aber doch unter Menschen, die das Naturrecht nicht achten, großen Theils ab, wie weit man in einem Staate seiner Freiheit, seines Eigenthums, und seines Leibes und Lebens sicher ist. Aber schon die Erläuterung des allgemeinen Begriffs von einem Verbrechen, von welchem die Criminalgesetzgebung *ausgeht*, schließt Untersuchungen in sich, die über die Grenzen des allgemeinen Staatsrechts hinausreichen. Denn, wer behauptet, daß keine Handlung, die nicht durch ein positives Gesetz für ein Verbrechen erklärt wird, ein wirkliches Verbrechen sey, oder, daß eine Handlung schon deßwegen ein wirkliches Verbrechen sey, weil ein positives Gesetz sie dafür erklärt, greift das Naturrecht in seiner Wurzel an, indem er das Unrecht, das *eine Handlung* zu einem Verbrechen macht, auf die bloße Verfügung eines Criminalgesetzgebers zurückführt. Die tief liegende moralische Bedeutung des Worts Verbrechen muß zuerst in Beziehung auf den Begriff von natürlichen Rechten überhaupt erwogen werden, damit entschieden werden könne, welche Handlungen von der Criminalgesetzgebung im Staate für Verbrechen erklärt werden *dürfen*. Auch die Untersuchungen über die Grade der Strafwürdigkeit und über die Arten der Verbrechen haben mit den Aufgaben des allgemeinen

meinen Staatsrechts unmittelbar nichts gemein (vergl. §. 26.), obgleich die Strafwürdigkeit gewisser Handlungen, z. B. des Hochverraths, nur nach Voraussetzung der ersten Grundsätze des allgemeinen Staatsrechts richtig beurtheilt werden kann. Die Erläuterung der allgemeinen Vernunft- und Menschenrechte hat gezeigt (§. 25.), daß auch ein natürliches Recht der Privatstrafe durch die Criminalgesetzgebung im Staate nicht aufgehoben, wenn gleich sehr beschränkt werden darf. Aus allen diesen Gründen muß die reichhaltige und so vielen Mißverständnissen ausgesetzte Theorie des allgemeinen Criminalrechts von dem allgemeinen Staatsrechte abgesondert und neben das allgemeine Privatrecht gestellt werden (vergl. §. 26.). Welche Meinung man aber auch vom Zwecke der Strafen und der Strafgesetze haben mag; immer werden der souveränen Macht im Staate ein Strafrecht und ein Recht der Criminalgesetzgebung als Hoheitsrechte zugestanden werden müssen insofern, als unter Menschen, wie sie zu allen Zeiten und überall sind, der Zweck der öffentlichen Sicherheit, der einer der Hauptzwecke ist, um derer willen die Meisten im Staate der souveränen Macht gehorchen (§. 32.), ohne Criminaljustiz nicht erreicht werden kann. Das mit diesen Hoheitsrechten verbundene Begnadigungsrecht

kann

kann aber kein Recht seyn, nach Belieben einen Begünstigten der Strenge des Gesetzes zu entziehen; es kann nur ein Recht seyn, in außerordentlichen Fällen, auf welche, besondrer Umstände wegen, das gerechte Strafgesetz nur dem Buchstaben, nicht dem Geiste des Gesetzes nach, anwendbar ist, eine Ausnahme von der Regel zu *machen* (vergl. §. 41.).

44. Mit dem Rechte der Gesetzgebung im Staate hängt das Recht der Vollziehung der Gesetze, und mit diesem wieder das Recht der richterlichen Entscheidung bei Streitigkeiten über die Anwendung der Gesetze unmittelbar zusammen. Denn der Zweck der Gesetze *hebt* ohne ihre Vollziehung sich selbst auf. Die *souveräne* Macht im Staate übt das zu ihr gehörende Regierungsrecht aus, indem sie die Vollziehung der Gesetze bewirkt. Ein souveräner Fürst ist kein vom Staate eingesetzter Vollzieher der Gesetze (§. 36.); er bewirkt die Vollziehung der Gesetze als Herrscher in eigenem Nahmen, indem er durch die That die Bedingungen geltend macht, unter denen Diejenigen ihm gehorchen, die durch eine Verkettung von Umständen, die dem Naturrechte gemäß seyn kann, seiner Macht unterworfen sind. Wo über die Anwendung eines Gesetzes Streitigkei-

ten entstehen, kann freilich durch einen souveränen Ausspruch nicht entschieden werden, ob ein gegebener Fall unter dieser oder jener Regel stehe; denn diese Entscheidung ist das Resultat einer logischen Subsumtion, deren Richtigkeit nicht von einem souveränen Ausspruche abhängt. Aber der Zweck der Gesetzgebung im Staate höbe wieder sich selbst auf, wenn Diejenigen, die dem Gesetze unterworfen sind, nach ihrer eignen Einsicht, oder nach der Einsicht der Rechtsverständigen, die sie um Rath fragen, eigenmächtig das Gesetz durch die That auf einen bestimmten Fall anwenden wollten, wo ein Rechtsstreit entstanden ist; denn eben dadurch, daß jeder nach seiner Einsicht urtheilt, entsteht der Rechtsstreit, der durch den Ausspruch eines Dritten entschieden werden soll, damit äußerer Friede in der Gesellschaft bestehe. Um dieses Friedens willen, ohne welchen jede Gesellschaft sich selbst zerstört, muß ein souveräner Ausspruch die Stelle der entscheidenden Vernunft vertreten, auch wenn die Vernunft, deren absoluter Repräsentant kein Sterblicher ist, anders entscheiden sollte. Wie weit also Recht und Gerechtigkeit nach richterlichen Aussprüchen wirklich in einem Staate gehandhabt werden, hängt großen Theils von den Rechtskenntnissen und dem Verstande der Richter ab. Fällen diese ein irriges

Urtheil,

Urtheil, so muß der Unterthan des Gesetzes auch gegen das Gesetz über sich ergehen lassen, was durch den richterlichen Ausspruch für Recht erkannt wird. Damit nun der Friede nicht auf Kosten des wirklichen Rechts erhalten werde, so weit es sich durch vernünftige Einrichtungen vermeiden läßt, sind in den nicht despotischen Staaten die bekannten collegialischen Gerichtshöfe und die richterlichen Instanzen eingeführt, deren Entscheidungen auch die souveränen Fürsten freien Lauf lassen, damit das Recht nicht von der Willkür abhängig werde. Die verpflichtende Kraft dieser richterlichen Aussprüche geht aber darum doch immer von der souveränen Macht aus; und wo diese Macht nicht dafür sorgt, daß die Rechtspflege in guten Händen ist, werden die Worte *Von Rechts wegen* unter den Urtheilssprüchen oft zu einer bloßen Phrase.

Ueber die Vervielfältigung der Instanzen. — Ueber den wahren Charakter der Patrimonialgerichte und ähnlicher Gerichtshöfe in deutschen Staaten.

45. Wie die Richter im Namen der souveränen Macht Recht sprechen, so verwalten im Nahmen derselben Macht die Staatsbeamten ihre öffentlichen Aemter. In einer souveränen Monarchie

chie sind alle Staatsbeamte zugleich fürstliche Diener insofern, als sie nur die Befehle des souveränen Fürsten ausführen, der sie zu ihrer Würde ernannt hat. Ist aber der souveräne Monarch beschränkt durch Rechte einer Corporation, die innerhalb verfassungsmäßiger Grenzen sich selbst Vorgesetzte und Repräsentanten wählt, so sind die auf diese Art gewählten Staatsbeamten, in dieser Hinsicht, keine fürstlichen Diener, obgleich Unterthanen des Fürsten. Die zur Besorgung des fürstlichen Hauswesens und Hofstaats von dem souveränen Herrn ernannten Diener sind, als solche, keine Staatsbeamte, auch wenn die vornehmsten unter ihnen gleichen Rang mit den vornehmsten Staatsbeamten erhalten; denn der Staat, als solcher, bleibt immer von dem fürstlichen Hauswesen verschieden, obgleich das Volk keine Corporation ist. Aber eine souveräne Monarchie kann sich auf eine solche Art gebildet haben, daß die vornehmsten Hofbeamten zugleich Staatsbeamte sind. Die Verfassung kann auch mit sich bringen, daß unter gewissen Umständen ein Unterthan gezwungen werden darf, ein öffentliches Amt zu übernehmen, obgleich, der menschlichen Natur gemäß, das Amt in diesem Falle nicht sonderlich verwaltet werden wird, also auch die ganze Einrichtung nicht zu loben ist. Ob aber die souveräne Macht einen

Staats-

Staatsbeamten, mit dem sie unzufrieden ist, nach eigenem Gutbefinden und ohne Entschädigung für den Verlust, den er leidet, seines Dienstes entsetzen darf, oder ob ein Gericht, und was für ein Gericht, über die Zulässigkeit der Absetzung entscheiden soll, hängt ganz und gar von den Bedingungen ab, unter denen jemand ein ihm angetragenes öffentliches Amt übernommen hat.

46. Das Recht der souveränen Macht, öffentliche Abgaben oder Steuern zu erheben, folgt nicht unter allen Umständen aus dem allgemeinen Begriffe von einem Staate; denn die Verhältnisse, unter denen ein wirklicher Staat sich gebildet hat, können von der Art seyn, daß die souveräne Macht, das Privateigenthum *schützend*, ausdrücklichen, oder aus den Umständen sich von selbst verstehenden Bedingungen der Rechtmäßigkeit ihrer Herrschaft gemäß, nur auf persönliche Dienstleistungen der Gehorchenden einen gerechten Anspruch mache, in keinem Falle aber, auch wenn öffentliche Abgaben verlangt werden, das Privateigenthum, wie in einigen morgenländischen *Staaten*, nur als ein geliehenes Gut in *Betracht* komme, von welchem der Herrscher als Obereigenthümer nach Gutbefinden Abzüge machen könne, wäre es auch um des gemeinen Besten wil-

willen. Ja, die Bedingungen, unter denen ein Staat rechtmäßig besteht, können mit sich bringen, daß ein reicher Fürst aus seinem eignen Privateigenthume alle Ausgaben bestreite, die ihm zur Verwaltung und Vertheidigung des politischen Ganzen nöthig scheinen. Aber wo solche Bedingungen nicht ausdrücklich ausgesprochen sind, oder nicht aus den Umständen unbezweifelbar sich von selbst verstehen, da kommt das Recht, Abgaben um des gemeinen Besten willen zu erheben, der souveränen Macht allerdings insofern zu, als die Umstände nöthig machen, daß Jeder, wer unter dem Schutze der Gesetze sich eines Privateigenthums erfreuet, etwas davon abgebe, damit das politische Ganze gesetzmäßig bestehe. Der Betrag der erhobenen Abgaben bleibt aber auch in einer souveränen Monarchie wahres Staatseigenthum, und geht nicht in das Privateigenthum des Fürsten über. Auch findet der Grundsatz der Privatökonomie, daß die Ausgabe sich nach der Einnahme richten muß, keine Anwendung in der Staatsökonomie; denn, was unumgänglich nothwendig ist, wenn das Ganze nicht zu Grunde gehen soll, ist Jeder, wer zu diesem Ganzen gehört, sich gefallen zu lassen verpflichtet. Daß ein souveräner Fürst von seinem eignen Privateigenthume, also auch von seinen Domänen, die keinesweges Staats-

eigenthum sind, etwas zu den gemeinen Abgaben beisteure, darf um so weniger verlangt werden, je mehr der Fürst des Ertrags seines Privateigenthums zur Behauptung seiner fürstlichen Würde bedarf. Wo aber ein souveräner Fürst auch zur Behauptung seiner fürstlichen Würde eines Zuschusses vom Staatseigenthume, etwa unter dem Titel einer Civilliste, bedarf, oder wo gar ein souveräner Fürst, anstatt von seinen Domänen zu leben, fast ganz von einer solchen Civilliste lebt, die sich dann wie eine Besoldung ausnimmt, da kommt der unterscheidende Charakter einer souveränen Monarchie allerdings mit den Verhältnissen in ein Gedränge, das der fürstlichen Würde nicht günstig seyn kann. Ueberdies werden die theoretischen Unterscheidungen zwischen *Staatseigenthum*, Privateigenthum des Fürsten, und Privateigenthum der Unterthanen, in der Anwendung fast unnütz, wenn der Ertrag der öffentlichen Abgaben mit dem Privatschatze des Fürsten entweder in eine und dieselbe Casse, oder doch in der That schon dadurch zusammenfließt, daß ein Fürst nach eignem Ermessen entscheidet, wie viel die Unterthanen zur Erhaltung des politischen Ganzen aufbringen, und zu welchen Zwecken der Ertrag der Abgaben verwandt werden soll. Die Erfahrung hat gelehrt, daß die öffentlichen Abgaben zuweilen weit weniger

drückend

drückend sind in Staaten, wo sie ohne besondre Einwilligung einer beschränkenden Autorität erhoben, als da, wo sie durch Landstände oder ähnliche Corporationen förmlich bewilligt werden müssen. Aber den Nutzen solcher förmlichen und verfassungsmäßigen Bewilligungen, die zugleich die bestimmte Verwendung der erhobenen Gelder betreffen, hat doch auch der natürliche Menschenverstand längst anerkannt. Verfassungsmäßige Steuerfreiheit gewisser Stände streitet zwar nicht gegen das Naturrecht, wird aber nach völliger Veränderung der Umstände, aus denen eine solche Exemtion hervorging, leicht ein Keim öffentlicher Unzufriedenheit, die einen Staat in seinem Innern erschüttern kann.

Ansicht einiger Besteuerungsarten nach Principien des Naturrechts.

47. Ein politisches Ganzes kann so wenig, wie eine andre menschliche Gesellschaft, die einer Regierung bedarf, bestehen ohne eine Oberaufsicht, mit der das Recht verbunden seyn muß, innerhalb der Grenzen, die erstens durch die allgemeinen Vernunft- und Menschenrechte, zweitens durch die besondern, aus der Verfassung des Staats entspringenden Rechte, und drittens durch die im Staate geltenden Privatrechte bestimmt werden,

den, nach Gutbefinden den Umständen gemäß mancherlei Anordnungen zu treffen, um zu hindern, was dem Ganzen schädlich, und zu befördern, was ihm nützlich ist. Da die eben genannten Grenzen dieses Rechts nicht in allen Staaten dieselben sind, weil sie großen Theils von der Verschiedenheit der Staatsverfassungen und der durch die positive Gesetzgebung sanctionirten Privatrechte abhängen, so hat der Sprachgebrauch vielleicht auch deßwegen diesem viel umfassenden Rechte noch keinen allgemeinen Nahmen gegeben. Nichts Anderes, als ein Theil dieses Rechts, ist das Polizeirecht. Welche unter den mancherlei Anstalten und Maßregeln, durch die das Schädliche im Staate gehindert, und das Nützliche befördert werden soll, der eigentlichen *Polizei* von der höchsten Gewalt übertragen werden sollen, läßt sich im Allgemeinen nicht bestimmen, weil das beliebte Wort Polizei seit seiner Entstehung mehrere Bedeutungen erhalten hat, die zwar sämmtlich mit einander verwandt sind, aber sich auf keinen strenge bestimmten allgemeinen Begriff zurückführen lassen. Wie nothwendig um der öffentlichen Ordnung und Sicherheit willen unter gewissen Umständen eine wachsame und kräftige Polizei ist, hat die Erfahrung längst gelehrt. Aber wo das Recht vor der Gewalt verstummen muß, wird die Polizei auch

leicht

leicht zum drückendsten Werkzeuge des Despotismus. Auch in rechtlichen Staaten wird die Polizei ihrer Natur nach verhaßt, wo sie durch Befehle und Verbote, deren Nothwendigkeit, oder Nutzen, nicht jedem gesunden Verstande einleuchtet, die natürliche Freiheit nach Gutbefinden beschränkt, oder wo sie, um auszukundschaften, was zu ihren Zwecken dient, durch Polizeispione, die doch unter gewissen Umständen unentbehrlich sind, im Privatleben das gegenseitige Vertrauen untergräbt. Gleichen Ursprungs mit dem Polizeirechte ist in Beziehung auf den öffentlichen Gedankenverkehr das Recht der Büchercensur, das so leicht mit dem allgemeinen Vernunft- und Menschenrechte des freien Gedankenverkehrs (vergl. §. 15.) in Collision geräth, und doch der höchsten Autorität im Staate zugestanden werden muß, wo die öffentliche Denkart nicht so beschaffen ist, daß dem Unheile, das schamlose, aufrührerische, und andre verderbliche Schriften stiften, auf eine andre Art vorgebeugt werden, oder, daß dieser Schade durch andre Maßregeln wieder gut gemacht werden kann. Auch das Recht der höchsten Autorität, im Innern des Staats keine geheimen, oder öffentlichen Gesellschaften und Corporationen zu dulden, die nicht entweder schon durch die Staatsverfassung autorisirt sind, oder mit Genehmigung

 der

der Regierung bestehen, gehört hierher. Je liberaler aber in allen diesen Hinsichten eine gerechte Regierung ist, das heißt, je mehr sie nach dem Grundsatze handelt, die natürliche Freiheit nur so weit zu beschränken, als es um des allgemeinen Besten willen unumgänglich nothwendig ist, desto weniger läuft sie Gefahr, an der Stelle *eines* Uebels, das sie abwehren will, durch Erregung geheimer Gegenwirkungen ein größeres Uebel zu veranlassen.

48. Von den Corporationen, die in *jedem* Staate eine besondre Oberaufsicht der Regierung sich gefallen lassen müssen, sind auch die religiösen oder kirchlichen nicht ausgenommen. Wo der Staat selbst ein Kirchenstaat *ist*, *hebt ein* solches Verhältniß des Staats zur Kirche sich selbst auf. Auch in den sogenannten weltlichen Staaten ist die Kirche als religiöse Gemeinde kraft des *allgemeinen* Vernunft- und Menschenrechts (§. 16.) von jeder politischen Autorität unabhängig. Aber nur in einem Kirchenstaate können aus dem Schooße der Kirche weltliche Rechte hervorgehen. Die *Kirche*, als solche, kann in ihrem Innern *monarchisch*, oder republikanisch, regiert werden durch geistliche Obere, die, dem Glaubenssysteme der Kirche, oder bestimmten Verabredungen gemäß,

mäß, geistliche Rechte haben, mit denen auch eine Kirchenpolizei verbunden seyn kann. Aber der weltlichen Oberaufsicht in den Staaten, die keine Kirchenstaaten sind, darf die Kirche schon deßwegen sich nicht entziehen, weil sie der weltlichen Souveränität ihr Glaubensbekenntniß vorzulegen schuldig ist, um zu beweisen, daß unter ihren Lehren keine sind, die den Grundsätzen widerstreiten, nach denen der Staat rechtmäßig besteht, und die souveräne Macht ihre Hoheitsrechte ausübt. Der Gottesdienst muß also auch öffentlich seyn, damit die weltliche Regierung sehe, daß die Kirche wirklich nach den Grundsätzen handelt, zu denen sie äußerlich sich bekennt. Nur im Streite gegen unrechtmäßigen Glaubensdruck sind geheime kirchliche Gesellschaften erlaubt. In allen Verhältnissen, wo die Kirche Privatrechte erwerben und ausüben will, die den Glauben und den Gottesdienst nicht angehen, ist sie den weltlichen Corporationen im Staate gleich zu achten; und wenn ihr, der Staatsverfassung gemäß, in diesen Verhältnissen eine besondre Gerichtsbarkeit zugestanden wird, ist auch diese Gerichtsbarkeit entweder nur eine delegirte d. i. von der weltlichen Souveränität ausgehende, oder wenigstens dieser untergeordnet. Alle mit kirchlichen Würden verfassungsmäßig verbundenen weltlichen Rechte, denen ge-

mäß eine geistliche Corporation in einem Staate auch als Reichsstand oder Landstand (§. 37.) auftreten, und die weltliche Souveränität beschränken kann, liegen außer den Grenzen des geistlichen Rechts. Aber die geistlichen und weltlichen Verhältnisse im Staate können auch so verwickelt werden, daß schwer zu entscheiden ist, wie *weit* der weltliche Arm nach Rechtsbegriffen reicht, besonders wenn das geistliche Oberhaupt der Kirche, zu welcher die religiöse Corporation in einem weltlichen Staate sich nur wie ein Theil zum Ganzen verhält, zugleich ein auswärtiger weltlicher Fürst ist.

Erläuterungen aus der Geschichte des Pabstthums. — Ueber die Rechtmäßigkeit der Aufhebung der Klöster durch die *weltliche Macht*. — Ueber die Concordate.

49. Das Recht der souveränen Macht, mit auswärtigen Feinden Krieg zu führen, ist ursprünglich einerlei mit dem Rechte der Selbsthülfe, das unmittelbar im Begriffe des Naturrechts liegt (§. 7.), und überall Statt findet, wo es nicht durch Unterwerfung unter eine richterliche *Autorität* beschränkt ist. Denn da die souveräne Macht, als solche, keine rechtmäßige Herrschaft über sich erkennt, also auch keiner richterlichen Autorität unterworfen ist, außer etwa einer schiedsrichter-

lichen

lichen, der sie sich verabredungsmäßig mit andern souveränen Mächten in bestimmter Hinsicht unterwerfen kann, so bleibt, außer in diesem Falle, überall von Rechts wegen ihr selbst überlassen, ob sie, aus Furcht vor dem Uebergewichte einer auswärtigen Macht, oder aus andern Gründen, eine Verletzung ihrer Rechte dulden, oder durch die That sich selbst Recht verschaffen will. Die Rechtmäßigkeit eines Kriegs ist also im Allgemeinen nach denselben Grundsätzen, wie die Rechtmäßigkeit der Selbstvertheidigung überhaupt, zu beurtheilen. Die souveräne Macht führt aber ihre Kriege rechtmäßig entweder unmittelbar im eignen Namen, nicht im Namen des Volks, wo Keinem im Volke durch eine auswärtige Macht ein Unrecht zugefügt ist, oder auch im Namen des Volks, nämlich insofern, als sie verpflichtet ist, die Rechte eines Jeden im Volke zu schützen; denn in dieser Hinsicht hat das Volk ein gemeinschaftliches Interesse. Aber aus dem allgemeinen Begriffe von einem Staate folgt keinesweges, was man besonders nach dem unanwendbaren Ideale der absoluten Demokratie (§. 30.) hat folgern wollen, daß jeder Tüchtige im Volke gegen den gemeinschaftlichen äußern Feind die Waffen zu ergreifen verpflichtet sey, oder, daß die souveräne Macht in jedem Staate das Recht habe, von jedem Wa-

haften zur Vertheidigung des Staats Kriegsdienste zu fordern, und den Umständen gemäß anzuordnen, wer zuerst, wer später, und wer nur im äußersten Nothfalle sich als Vaterlandsvertheidiger stellen soll. Schon das allgemeine Vernunft- und Menschenrecht würde verletzt werden, wenn im Staate rechtliche Menschen, die nach ihren *religiösen* Grundsätzen keine Kriegsdienste thun dürfen, z. B. die Quäker, oder die Diener der Kirche nach andern Glaubenssystemen, dazu gezwungen werden sollten (vergl. §. 16.). Aber auch die besondern Bedingungen, unter denen ein Staat sich bildet und besteht, können von der Art seyn, daß nur eine gewisse *Classe* der Unterthanen der souveränen Macht zum Kriegsdienste *verpflichtet ist*, z. B. nach dem Lehnssysteme unmittelbar *nur* der wehrhafte Adel. Selbst die Verfassung der Republiken bringt nicht überall mit sich, daß die sämmtlichen Mitglieder der republikanischen Corporation, noch weniger, daß ihre Unterthanen im Volke, verpflichtet wären, im Nothfalle mit den Waffen in der Hand alle für einen Mann zu stehen. Karthago und die niederländische Republik führten *ihre* Kriege nur mit freiwilligen und geworbenen Truppen. Mit der natürlichen Entstehung der souveränen Monarchien (§. 36.) stimmen am wenigsten solche Bedingungen der Unterwerfung überein, denen

nen gemäß Jeder, wer einem souveränen Mächtigen gehorcht, auf Befehl des Souveräns sich zum Kriegsdienste stelle. Daher bestanden auch die Heere der souveränen Fürsten bis auf die neuesten Zeiten fast überall nur aus Freiwilligen, Lehnsträgern, und angeworbenen Truppen. Aber die Pflicht, dem Staate als einem moralischen Ganzen, zu welchem man gehört, aufzuopfern, was zur Erhaltung dieses Ganzen nothwendig ist, darf allerdings als eine der Bedingungen, unter denen ein Staat besteht, um so mehr angesehen werden, je gerechter und wohlthätiger die Regierung in diesem Staate ist. Wo also nicht genug freiwillige Streiter sich finden, oder, wo angeworbene Truppen zur Vertheidigung des Ganzen doch nicht hinreichen würden, oder auch, wo ein Staat, seinen innern Kräften nach, in seinen rechtlichen Verhältnissen zu andern Staaten, in denen, ohne das Recht besonders auf die Wage zu legen, ein System der Militärpflichtigkeit eingeführt ist, sich nicht länger behaupten kann, wenn er nicht ein ähnliches, aber so wenig, als möglich, drückendes System annimmt; da wird die Militärpflichtigkeit zu einem nothwendigen Uebel, das indessen um so weniger als ein Uebel empfunden wird, je mehr kriegerischer Geist in einem Volke sich mit der Vaterlandsliebe vereinigt.

Ueber

Ueber den Anfang des militärischen Conscriptionswesens im neueren Europa. — Ueber den Unterschied zwischen fürstlichen Hauskriegen und Nationalkriegen.

* * *

50. Auf der gegenseitigen Anerkennung der Hoheitsrechte unter den souveränen Mächten und der diesen Rechten zum Grunde liegenden allgemeinen Vernunft= und Menschenrechte in jeder Hinsicht beruht das Völkerrecht, dessen erste Grundsätze hier füglich mit den Grundsätzen des allgemeinen Staatsrechts unmittelbar in einem Anhange zusammengestellt werden können (vergl. §. 26.), weil sie sich aus dem *Zusammenhange der* schon erläuterten Begriffe großen Theils von selbst verstehen, in ihrer Anwendung aber überall hinweisen auf das sogenannte positive Völkerrecht, das wenigstens unter den christlichen Staaten in Europa auf der Achtung eines dem allgemeinen Besten angemessenen Herkommens beruht, das die Stelle einer positiven Gesetzgebung vertritt. *Wenn* dieses Herkommen mit dem Naturrechte *überein*stimmen soll, muß jede souveräne Macht durch die That beweisen, daß sie erstens die Unabhängigkeit jeder andern, also auch der schwäche-

ren

ren und schwächsten souveränen Macht anerkennt. Keine Regierung darf also eigenmächtig in die innern Angelegenheiten eines andern Staats sich einmischen. Aber wenn in einem bürgerlichen Kriege eine Partei, die das Recht auf ihrer Seite hat, eine auswärtige Macht zu Hülfe ruft, kann ihr diese Hülfe ohne Verletzung des Völkerrechts gewährt werden. Durch die That muß zweitens jede souveräne Macht der andern beweisen, daß sie das Recht des Besitzes ehrt, ohne dessen Aufrechthaltung unter den Staaten so wenig, als im Privatleben, ein rechtlicher Friede bestehen kann. Diesem Rechte (§. 22.) gemäß darf kein Staat den andern in seinem Besitzstande stören, wo die Unrechtmäßigkeit dieses Besitzstandes nicht bewiesen werden kann. Nach den ersten Grundsätzen des Naturrechts darf aber auch drittens keine souveräne Macht einen Krieg mit einem andern Staate anfangen um politischer Vortheile willen, mögen diese auch noch so groß seyn; denn nur um des verletzten Rechts willen, das nicht immer mit dem Vortheile in jeder Hinsicht zusammentrifft, kann ein gerechter Krieg geführt werden (§. 7.). Nach denselben Grundsätzen ist viertens jeder Staat dem andern im Kriege die Schonung schuldig, die in den Grenzen der gerechten Selbstvertheidigung liegt; denn wer das Recht des An-

dern

Ueber die Rechtmäßigkeit der Beute und der Kriegscontributionen. — Ueber die Repressalien im Kriege und im Frieden.

51. Die friedlichen Verhältnisse unter Staaten, die einander noch nicht bekriegt haben, sind nicht ganz einerlei mit denen, die auf Friedensschlüsse folgen; denn durch einen Friedensschluß wird ein Staat auf dieselbe Art moralisch gebunden, wie man überhaupt Verträge zu halten verpflichtet ist. Unter welchen Bedingungen aber diese Verflichtung Statt findet, läßt sich, wie wir schon oben sahen (§. 23.), nach abgesonderten Naturrechtsprincipien gar nicht gültig beurtheilen. Daher ist auch, wenn das Unrecht siegt, die Erfüllung eines Friedensschlusses von Seiten der besiegten Macht eine oft sehr problematische Gewissenssache, bei welcher moralische Reflexionen in Betracht kommen, die weit über die Grenzen der Naturrechtslehre hinausreichen. In die Classe der Verträge gehören auch die Bündnisse, die von souveränen Mächten unter einander geschlossen werden, und in den vorher unter diesen Staaten bestandenen Rechtsverhältnissen vieles ändern können. Wenn solche Bündnisse dauern, nicht nur einen vorübergehenden Zweck erreichen sollen, können sie die Souveränität selbst auf eine ähnliche Art beschrän-

schränken, wie sie durch die Verfassung des Staa
beschränkt werden kann (§. 37.). Auf die Dau
verbündete Staaten, so enge auch das Band se
mag, bleiben doch immer verschieden von einem
gentlichen **Bundesstaate**, der seiner Natur na
nur eine Republik seyn kann. Denn wenn souv
räne Fürsten in irgend einer Hinsicht, nach *gemei*
schaftlicher Berathung, durch Mehrheit der Stim
men über sich entscheiden lassen wollen, heben s
eben dadurch ihre individuelle Souveränität selb
auf, und verwandeln sich in eine Corporation, d
dann die Souveränität zukommt. Dasselbe ist d
Fall, wenn verbündete Fürsten sich einem **Bu**
desgerichte unterwerfen, das mehr Autorität h
ben soll, als ein bloßer Schiedsrichter haben *kan*
(vergl. §. 44.).

52. Nach welchen Grundsätzen Staaten i
Frieden besondre Verbindungen unter einande
durch **Gesandte**, oder selbst im Kriege durc
Parlementärs, oder durch **Bevollmäch**
tigte zu Friedensschlüssen, oder auf andr
Art, z. B. in kaufmännischen Angelegenheiten
durch sogenannte **Consuln**, unterhalten *sollen*,
kann die Naturrechtslehre im Allgemeinen *nur* von
weitem zeigen, weil hier fast alles auf die beson
dern Verhältnisse ankommt, die der Idee des *allge*
mei

meinen Besten gemäß von der wahren d. h. der Moral in jeder Hinsicht huldigenden Politik nach den Umständen genauer erwogen werden müssen. Diese besondern Verhältnisse, besonders nach Friedensschlüssen, machen zuweilen unvermeidlich, daß ein Gesandter als ein geheimer Feind betrachtet werden muß, auch wenn ihm äußerlich die größte Ehre widerfährt, die man nur einem Freunde erzeigen kann. Wie weit nun das Gesandtschaftsrecht gehen soll, wenn ein Gesandter durch entdeckte Machinationen wirklich im Innern des Staats, der ihn annahm, Unruhen erregt, oder befördert hat, ist eine schwer zu beantwortende Frage. Ueberhaupt muß die Bestimmung der Gesandtschaftsrechte fast ganz und gar dem positiven Völkerrechte (§. 50.) überlassen bleiben. Außer den Gesandten macht zwar unter Staaten, die mit einander in Frieden leben, auch jeder Andre, wer als friedlicher Fremder Zutritt erhält, gegründeten Anspruch auf alles, was den allgemeinen Vernunft- und Menschenrechten gemäß ist; aber keiner Regierung ist das Recht abzusprechen, Fremde, die dem Staate gefährlich scheinen, an der Grenze zurückzuweisen, und überhaupt die Bedingungen näher zu bestimmen, unter denen ein Fremder Zutritt in den Staat erhalten und den Schutz der Gesetze genießen soll. Der bloßen Ver-

Dritter Theil.

Grundsätze des allgemeinen Privat- und Criminalrechts.

I.

Allgemeines Privatrecht.

53. Das allgemeine Privatrecht in der engeren und eigentlichen, schon oben (§. 26.) erläuterten Bedeutung des Worts, läßt sich auf wenige Hauptsätze zurückführen. Denn die aus den allgemeinen Vernunft- und Menschenrechten entspringenden, den öffentlichen oder Staatsverhältnissen entgegenstehenden Privatverhältnisse erhalten ihre bekannte Mannigfaltigkeit erst im bürgerlichen Leben, wo sie, den Staatsverhältnissen untergeordnet, Gegenstände der sogenannten Civilgesetzgebung (§. 42.), und durch diese Gesetzgebung näher bestimmt, zum Theil erweitert, zum Theil beschränkt werden, wie es dem allgemeinen Besten und den besondern Umständen, unter denen der Staat sich bildete, gemäß ist. Von Unrechtmäßigkeit der bürgerlichen Erweiterung und Beschränkung der natürlichen Privatrechte kann aber im Allgemeinen nicht die Rede seyn, da diese Rechte,

 als

als Gegenstände der Civilgesetzgebung, sämmtlich zu den erwerblichen und veräußerlichen Rechten (§. 9.) gehören, die im Staate den Bedingungen untergeordnet sind, unter denen ein Staat sich gebildet hat und besteht. Man kann diese Rechte am bequemsten übersehen, wenn man mit den römischen Juristen von dem Gegensatze *zwischen* Personenrecht und Sachenrecht *ausgeht*, obgleich dieser Gegensatz keinesweges erschöpfend ist. Das allgemeine Personenrecht ist das natürliche Standesrecht. Man gehört zu einem natürlichen Stande insofern, als man auch außer Beziehung auf den Staat einer gewissen Classe von Menschen beizuzählen ist, die, als solche, besondre Rechte und Pflichten hat, die nicht *erst* durch die Staatsverfassung und die Civil*gesetze herbeige*führt werden. Die Sachenrechte in Privatverhältnissen beziehen sich sämmtlich auf die schon oben erläuterten Begriffe von Besitz, Gebrauch und Eigenthum (§. 21–23.). Alle diese Rechte so wohl, als die natürlichen Personenrechte, können aber auf das mannigfaltigste abgeändert werden erstens durch Verträge (§. 23.), deren Verschiedenheit durch keine Theorie im Allgemeinen *anticipirt* werden kann, und zweitens auch durch testamentarische Verfügungen, von deren Rechtmäßigkeit schon in der Lehre von den allgemeinen Vernunft-

und

und Menschenrechten (§. 24.) die Rede war; und schon deßwegen kann der Gegensatz zwischen Personenrecht und Sachenrecht die Privatrechtsverhältnisse nicht erschöpfen.

54. Das natürliche und allgemeine Privatpersonenrecht läßt einen Unterschied zwischen Freien und Unfreien zu, nur nicht im Sinne des römischen, oder westindischen Sclavenrechts (§. 19.). Wie eine gewisse Art von Leibeigenschaft als Dienstbarkeit, bei der aber der Mensch nicht als Eigenthum eines Andern in Betracht gezogen werden darf, mit dem Naturrechte übereinstimmt, ist schon oben (§. 19.) gezeigt. Unfrei im Sinne des Naturrechts sind auch die Blödsinnigen und Wahnsinnigen, die unter einer Vormundschaft stehen (§. 14.). Leicht erkennt man schon in dieser Hinsicht die moralische Nothwendigkeit bürgerlicher Einrichtungen und positiver, nicht von abgesonderten Naturrechtsprincipien ausgehenden Gesetze, die sich dieser Classe von Hülfsbedürftigen annehmen, auch nicht zulassen, daß Jeder, wer von selbst sich ihrer annimmt, ganz nach eignem Gutbefinden ihre Freiheit beschränke und ihnen auf andre Art um ihres Besten willen Gewalt anthun. Nach dem legislatorischen Princip des allgemeinen Besten, das mit dem Familien-

wohl auf das engste verbunden ist, dürfen im Staate auch notorische Verschwender unter eine Vormundschaft gestellt, und als Unfreie insofern behandelt werden, als ihnen die Verwaltung ihres eignen Vermögens entzogen wird. Nach ähnlichen Grundsätzen übt die Regierung im Staate ein Vormundschaftsrecht, das gegen das Naturrecht nicht streitet, über elternlose, oder von ihren Eltern verlassene unmündige Kinder (§. 14.) aus, die in dieser Hinsicht bis zur Emancipation auch den Unfreien beizuzählen sind. Aber wie problematisch die natürlichen Grenzen dieses Rechts sind, besonders was die Dauer der Vormundschaft betrifft, erkennt man leicht aus der Natur der Sache. Das Princip des allgemeinen Besten, so vieldeutig es auch ist, muß doch *hier eine weite* Lücke, die das Naturrecht offen läßt, in der positiven Gesetzgebung ausfüllen.

Einige Bemerkungen über das Kantische Herrenrecht.

55. Nach den Grundsätzen des natürlichen und allgemeinen Privatpersonenrechts (§. 53.) *sind* auch die Familienverhältnisse *insofern* zu beurtheilen, als sie bloße Rechtsverhältnisse sind. Aber zu bedauern ist eine Familie, deren Mitglieder mehr darauf bedacht sind, ihre Rechte gegen

einan-

einander zu verwahren, als, die moralischen Gefühle der Liebe und Achtung (vergl. Allg. prakt. Phil. §. 33-36.) an die Stelle strenger Rechtsbegriffe treten zu lassen. Glücklicherweise hat die Natur selbst dafür gesorgt, daß die natürlichen Familienrechte in jeder Hinsicht problematisch sind, daß also der positiven Gesetzgebung auch von dieser Seite ein weites Feld geöffnet ist, das Familienleben um des allgemeinen Besten willen bestimmten Verfügungen zu unterwerfen, die der Würde der menschlichen Natur überhaupt gemäß sind. Schon der allgemeine Begriff von einer Ehe verliert seine ganze moralische Würde, wenn man ihn auf abgesonderte Naturrechtsprincipien zurückführt. Denn wenn jede Geschlechtsverbindung, die dem bloßen Naturrechte nicht widerstreitet, eine Ehe heißen soll, so müssen unter diesen Titel auch die schaam- und sittenlosen Geschlechtsverbindungen gestellt werden, wenn durch sie nur keines der angebornen Vernunft- und Menschenrechte und der aus diesen Rechten entspringenden natürlichen Privatrechte (§. 53.) verletzt wird. Selbst wenn man mit Kant das Eherecht zu einem sogenannten persönlich-dinglichen Rechte machen will, wird der moralische Begriff der Ehe (vergl. Phil. Moral, §. 40.) schon dadurch herabgewürdigt, daß die Ehegatten nach dieser Lehre ein-

ander gegenseitig als persönlich-existirende Sachen zu einem Gebrauche erwerben sollen, der physisch in der Verschiedenheit der Geschlechte gegründet ist. Will man aber das natürliche Eherecht gar nur auf das allgemeine Vertragsrecht (§. 23.) zurückführen, so lassen sich leicht eine Menge natürlicher und unnatürlicher, monogamischer und polygamischer Geschlechtsverbindungen denken, die mit dem Begriffe eines dem Naturrechte nicht widerstreitenden Vertrags ganz wohl übereinstimmen, aber dem öffentlichen Wohl im Staate eben so sehr, als der Würde der menschlichen Natur in andrer Hinsicht entgegen sind. Auch die Dauer der Ehe ist nach den Grundsätzen des allgemeinen Vertragsrechts ganz und gar der *beliebigen* Verabredung zu überlassen. Von *nothwendigen* Beschränkungen der Verheirathung unter Verwandten weiß das Naturrecht gar nichts. Eben so wenig giebt es dem Ehemanne eine Herrschaft über die Frau. Aus allen diesen Gründen muß das Eherecht im Staate, wo nicht schon durch die Religion und durch ein der Würde der menschlichen Natur gemäßes Herkommen die Zuläßigkeit der Geschlechtsverbindungen eine gesetzliche Beschränkung erhalten hat, durch positive Verfügungen der gesetzgebenden Macht diesem Mangel abgeholfen werden. Durch solche Verfügungen

dürfen

dürfen auch an einen würdigen Begriff von der Ehe besondre Vorrechte angeknüpft, und diese Vorrechte dürfen auch auf die eheliche Geburt ausgedehnt werden.

Genauere Kritik des Kantischen Eherechts. — Ueber Concubinate. — Merkwürdiger Zusammenhang zwischen der Vielweiberei und dem Despotismus im Morgenlande. — Legislatorische Gründe der Verbote der Ehe innerhalb bestimmter Grenzen der Verwandtschaft. — Genauere Ansicht der Ehescheidungen. — Nothwendigkeit gesetzlicher Bestimmungen über das Vermögen der Ehegatten.

56. Problematisch in jeder Hinsicht ist das natürliche Elternrecht. Das neugeborne Kind gehört seinen Eltern insofern, als das physische Daseyn des Kindes ein Erzeugniß der Eltern ist, und gewissermaßen für eine Fortsetzung ihres physischen eignen Daseyns angesehen werden kann. Diese Vorstellung liegt so tief in der menschlichen Natur, daß Eltern, denen man ihre Kinder entreißt, eben so sehr, als ob ihre eigne physische Persönlichkeit (§. 19.) angegriffen würde, ihr angebornes Vernunft- und Menschenrecht verletzt fühlen werden, auch ohne von einem solchen Rechte einen theoretischen Begriff zu haben. Aber in dieser physischen Beziehung gehört das Kind beiden Eltern. Von einer

väterlichen Gewalt, die der mütterlichen vorginge, weiß das Naturrecht nichts, obgleich aus dem unmoralischen Triebe, Gewalt für Recht geltend zu machen, auch die Vorstellung des Mannes, als des Stärkern, von einem besondern Rechte der väterlichen Gewalt leicht zu erklären ist. Wo also ein Streit über die elterliche Gewalt unter Ehegatten nicht von selbst sich ausgleicht, kann er nur durch positive Gesetze entschieden werden. Mit den auf diese Art entspringenden elterlichen Rechten, die Kinder als Unfreie (§. 54.) durch Erziehung und Züchtigung zu ihrem Besten zu zwingen, verhält es sich eben so. Die Regierung im Staate verletzt also nicht das Naturrecht, wo sie um des gemeinen Besten willen auch dem Mißbrauche der elterlichen *Gewalt* von dieser Seite positive Grenzen setzt, oder auch Eltern, die ihre Kinder vernachlässigen, durch Polizeiverfügungen nöthigt, auf eine vernünftige Art zur Erziehung dieser Hülfsbedürftigen das Ihrige beizutragen. Aber von dem Augenblicke an, da ein Kind zur moralischen Besinnung erwacht, steht es nach den allgemeinen Vernunft- und Menschenrechten (§. 14.) in denselben Verhältnissen *nicht* mehr unter der elterlichen Gewalt, als es einer moralischen Selbstbestimmung fähiger wird; und dem Streite über diese Verhältnisse muß wieder

durch

durch positive Gesetze, die dem Princip des allgemeinen Besten folgen, ein Ende gemacht werden (vergl. §. 14.). Daß die bürgerlichen Rechte der Intestaterbfolge, die für das gemeine Beste von so großer Wichtigkeit sind, unter Eltern und Kindern, wie unter den übrigen Verwandten, ganz und gar auf positiven Gesetzen, oder einem diesen gleich zu achtenden Herkommen beruhen, bedarf nach den oben (§. 24.) über das Erbrecht überhaupt gegebenen Erläuterungen keines besondern Beweises.

Ueber das Aussetzen der Kinder, und über das Recht der väterlichen Gewalt nach den römischen Rechtsbegriffen. — Nothwendigkeit positiver Gesetze bei Streitigkeiten über die Paternität.

57. Auch zur Begründung eines bestimmten Sachenrechts in Privatverhältnissen (§. 53.) kann die Naturrechtslehre nur einen kleinen Theil der Grundsätze liefern, deren die positive Gesetzgebung in dieser Beziehung bedarf. Das natürliche Eigenthumsrecht (§. 20 und 21.) kann zwar durch kein rechtmäßiges Herkommen und durch keine positiven Gesetze, die nicht ungerecht seyn sollen, aufgehoben werden. Die Bedingungen, unter denen das Recht des Besitzes (§. 22.) die Stelle des Eigenthumsrechts vertreten muß, gelten im

Staate,

Stande, wie im sogenannten Naturstande. Aber wer in einem Staate sich ein Eigenthum erwerben will, das der Staat ihm sichern soll, kann es sich doch nur unter den Bedingungen erwerben, unter denen der Staat das Eigenthum sichert. Er muß sich also gefallen lassen, daß sein Eigenthumsrecht beschränkt werde durch positive Gesetze, die z. B. einem Hausvater verbieten, mehr als einen bestimmten Theil dessen, was seine Kinder nach dem positiven Intestaterbrechte von ihm zu erwarten haben, nach Belieben zu verschenken, oder einem Andern testamentarisch zu vermachen. Ferner bringt die Natur der Dinge, die sich eigenthümlich erwerben lassen, in gar vielen Fällen eine Verwickelung von Verhältnissen mit sich, über die nach den Grundsätzen des natürlichen Eigenthumsrechts keine Entscheidung möglich ist, die dem Streite ein Ende machte; z. B. bis zu welcher Tiefe hinab der Grund und Boden als eigenthümlich erworben angesehen werden soll; wem gefundene Schätze gehören sollen; ob und wie weit Licht und Luft für erwerblich angesehen werden sollen; ob ich die Zweige eines Baums, der meinem Nachbar gehört, als ihm nicht gehörend abhauen, oder benutzen darf, wenn sie über meinen Grund und Boden sich ausdehnen; wie es mit dem natürlichen und künstlichen Zuwachse,

und

und mit dem eigenthümlichen Erwerbe der Früchte, in der juristischen Bedeutung dieser Wörter, gehalten werden soll. Auch der Unterschied zwischen geistigem und materiellem Eigenthum (vergl. §. 20.) kann in der Anwendung so vieldeutig werden, daß deßwegen z. B. über die Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks nach Principien des natürlichen Eigenthumsrechts noch immer kein Einverständniß unter den philosophirenden Köpfen hat bewirkt werden können. Je mehr Zweifel in allen diesen Fällen die Theorie der natürlichen Privatrechte übrig läßt, desto mehr ist es Pflicht der Regierung im Staate, durch positive Gesetze, die den Verhältnissen angemessen sind, dem Naturrechte zu Hülfe zu kommen.

Ausführlichere Auseinandersetzung der Streitfrage über die Rechtmäßigkeit des Büchernachdrucks.

58. Das natürliche Privatrecht des Gebrauchs einer Sache ist ohne positive Gesetze und rechtliches Herkommen zwar nicht in so vielen Fällen unbestimmt, wie das Eigenthumsrecht; aber es bedarf doch auch einer legislatorischen Nachhülfe. Wo der Gebrauch eine Folge des Eigenthumsrechts ist, versteht sich von selbst, daß man auch in Privatverhältnissen niemanden hindern darf, das Seinige zu mißbrauchen, so lange der

Miß-

Mißbrauch nicht zugleich ein Eingriff in das allgemeine Vernunft- und Menschenrecht und in die erworbenen Rechte Anderer ist. Aber wie weit sich das Recht des Gebrauchs einer fremden Sache erstreckt, besonders wenn es sich auf Verträge gründet, bei denen die Grenzen des bestimmten Gebrauchs nicht genau verabredet sind, kann leicht Gegenstand eines Streits werden, der sich nach Principien des Naturrechts nicht entscheiden läßt, z. B. wie weit der Gebrauch sich dem Verbrauche nähern darf, dem er sich doch in mehreren Fällen unvermeidlich nähern muß. Der Natur der Sache nach kann auch durch die Dauer des Gebrauchs das Gebrauchsrecht nicht in Eigenthumsrecht verwandelt werden. Aber die positive Gesetzgebung, der das Eigenthumsrecht im Staate *immer* insofern unterworfen bleibt, als es durch den Staat gesichert seyn soll (§. 57.), darf nach dem Princip des allgemeinen Besten auch ein Recht der Verjährung und der Ersitzung einführen, wodurch ein sehr langer Gebrauch, gegen den niemand Einwendungen gemacht hat, die Wirkung eines eigenthümlichen Erwerbs erhält, und ein sehr langer Nicht-Gebrauch den bürgerlichen Verlust des Eigenthums nach sich zieht. Eben dieses, dem natürlichen Privatrechte fremde Verjährungs- und Ersitzungsrecht läßt sich auf alle Rechte insofern

aus-

ausdehnen, als erwerbliche und veräußerliche Rechte als Sachen betrachtet werden dürfen (§. 9.), und die Ausübung eines Rechts in dieser Hinsicht mit dem Begriffe vom Gebrauche zusammenfällt.

Ueber das römische Utendum salva rei substantia. — Römisches Princip der Usucapion und Präscription: ut dominia rerum sint certa.

59. Aus den natürlichen Privatrechten des Eigenthums, des Gebrauchs, und des Besitzes entspringt, auch abgesehen von Verträgen, durch welche alle diese Rechte besonders bestimmt werden können, ein allgemeines Entschädigungsrecht insofern, als zu den Gegenständen dieser Rechte auch der Werth einer Sache gehört, um dessen willen man ein Recht an ihr sich erwirbt und behauptet. Dieser Werth kann auch schon, als solcher, zu den Sachen selbst in der Rechtsbedeutung des Worts gezählt werden (§. 9.). Niemand ist nach Rechtsbegriffen verpflichtet, statt der Sache selbst den dargebotenen Werth anzunehmen. Ist aber durch eine widerrechtliche Handlung eines Andern die Sache, an der man ein Recht hat, zerstört, so darf dieser Andre über kein Unrecht klagen, wenn man sich dessen, was ihm gehört, in dieser Hinsicht bemächtigt, so weit es nöthig ist, um sich schadlos zu halten; denn er hat durch

seine

seine widerrechtliche Handlung sein eignes Eigenthumsrecht in demselben Verhältnisse verloren, als er das unsere nicht achtete (§. 7.). Nach denselben Grundsätzen entschädigt man sich von Naturrechtswegen auch in jeder andern Hinsicht auf Kosten dessen, der uns widerrechtlich Schaden zugefügt hat, obgleich man aus andern Gründen nicht immer auf diese Art nach Belieben sich entschädigen darf, weil uns die Vernunft überhaupt in keiner Hinsicht erlaubt, nach abgesonderten Rechtsbegriffen zu handeln (§. 5.). Aber wie soll der Schade, den man gelitten hat, genau bestimmt werden? Und wer soll, wenn nun auch darüber ein Rechtsstreit entsteht, entscheiden? Hier verläßt uns wieder das Naturrecht. Die positive Gesetzgebung, die auch hier nachhelfen muß, geräth aber auch mit sich selbst in Widerstreit, wenn sie den Schaden nach Begriffen von Geldeswerth taxiren läßt, und doch zugleich einen sogenannten Affectionswerth, der unmittelbar auf Gefühlen beruht, in Rechnung zu bringen gestattet.

Ueber die juristische Unterscheidung zwischen lucrum cessans und damnum emergens. — Vergleichung der Entschädigungen in Privatverhältnissen mit denen in politischen Verhältnissen. — Ueber die Grade der Schuld (culpa) in Beziehung auf das Entschädigungsrecht.

60.

60. Eine unendliche Mannigfaltigkeit unter den Privatverhältnissen, die im Allgemeinen den Begriffen von Personenrecht und Sachenrecht (§. 53.) untergeordnet werden können, entsteht durch freiwillige und dem Naturrechte nicht widerstreitende Verabredungen und Verträge. Aber was die Naturrechtslehre über die Gültigkeit und die Verschiedenheit der Privatverträge zu sagen hat, ist nur als sehr unvollkommene Einleitung zu einem der reichhaltigsten Capitel der positiven Rechtswissenschaft zu betrachten. Denn die verbindende Kraft der Verträge läßt sich, wie wir schon oben (§. 23.) sahen, überhaupt nicht auf Principien des Naturrechts zurückführen. Im Staate erhalten diejenigen Verträge, über welche das positive Vertragsrecht Auskunft giebt, ihre Rechtskraft erst durch die positive oder bürgerliche Sanction. Wird diese Sanction einem Vertrage ertheilt, der dem allgemeinen Vernunft- und Menschenrechte widerstreitet, also eben deßwegen an sich ungültig ist, z. B. dem Menschenhandel (§. 19.); so überschreitet die positive Gesetzgebung die Grenzen, jenseits welcher ein positives Gesetz nach den Aussprüchen der von aller menschlichen Autorität unabhängigen Vernunft ein ungerechtes Gesetz ist. Aber welche, dem allgemeinen Vernunft- und Menschenrechte nicht widerstreitende,

die erwerblichen und veräußerlichen Rechte betref-
fende Verträge im Staate gültig, oder ungültig
seyn sollen," hängt ganz und gar von der positiven
Gesetzgebung ab, der das natürliche Privatrecht
auch von dieser Seite sich unterwerfen muß, wenn
es von der richterlichen Autorität Hülfe verlangt.
Ein positives Gesetz, das erzwungene Verträge
(§. 23.) in Privatverhältnissen (vergl. §. 26.) gel-
ten ließe, würde einem der ersten Zwecke der Ci-
vilgesetzgebung (§. 42.) widerstreiten. Durch diese
Gesetzgebung muß auch so genau, als möglich,
bestimmt werden, welche Verträge im bürgerlichen
Sinne für betrügerisch und deßwegen ungültig
angesehen werden sollen, und wie weit ein Irr-
thum, der auf die Abschließung eines Vertrages
Einfluß gehabt hat, den Vertrag ungültig machen
soll. Was übrigens in Vertragsverhältnissen aus
der Natur der Sache folgt, und nicht durch
Verabredung abgeändert ist, liegt freilich im All-
gemeinen auch den positiven Vertragsrechten zum
Grunde. Wenn also ein Richter im Staate an-
gewiesen ist, in diesem Sinne nach dem Natur-
rechte, nämlich der Natur der Sache gemäß, zu
entscheiden, wo kein positives Gesetz um eines ge-
meinnützigen Zwecks willen etwas anders verfügt,
so muß z. B. nach abgeschlossenem Verkauf einer
vermietheten Sache auch von dem Gerichtshofe
ent-

entschieden werden, daß der Kauf die Miethe nicht bricht, vorausgesetzt, daß dieses Urtheil den allgemeinen Begriffen von Kauf und Miethe gemäß, und die Natur dieser Verhältnisse nicht durch ein positives Gesetz dahin abgeändert ist, daß der Kauf die Miethe brechen solle. Ungerecht aber dürfen dergleichen, die Natur der Sache in bürgerlicher Beziehung um des allgemeinen Besten willen abändernde positive Gesetze nicht genannt werden, weil das natürliche Privatrecht überhaupt insofern, als es Verhältnisse betrifft, die nicht wesentlich zu den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns gehören, im Staate den Beschränkungen unterworfen ist, die das allgemeine Beste verlangt. Sehr zweckmäßig wird also auch die Bedeutung der Wörter, die eine gewisse Gattung von Verträgen im Allgemeinen bezeichnen, durch die positiven Gesetze genauer bestimmt, damit über den Begriff, den ein solches Wort bezeichnet, wenn die Contrahenten selbst sich nicht besonders darüber erklärt haben, nicht ein Streit nach verschiedenen Naturrechtssystemen entstehe.

Nützliche Unterscheidung der Contractus nominati und innominati nach dem römischen Rechte.

61. Eine systematische Eintheilung der in Privatverhältnissen Statt findenden Rechtsverträge (denn daß nicht alle Verträge Rechtsverträge sind, ergab sich schon aus dem richtigen Begriffe von einem Vertrage (§. 23.), kann gemeinnützig von dem Unterschiede zwischen eigentlichen Realverträgen und Personalverträgen ausgehen, auch wenn man die Bedeutung dieser Wörter nicht genau der römischen Gesetzgebung gemäß bestimmt. Eigentliche Realverträge kann man nämlich diejenigen nennen, deren Gegenstand ein materielles Eigenthum (§. 20.), oder der Gebrauch, oder auch der bloße Besitz eines materiellen Dinges ist. Personalverträge, als solche, haben nur Dienstleistungen zum Gegenstande. Wie beide Arten von Verträgen in mannigfaltigen Verbindungen zusammenfließen können, ist hinlänglich bekannt. Wo das Eigenthum nur von Einer Seite durch eine Schenkung an eine andre Person übergeht, kann ein positives Gesetz dem Naturrechte unbeschadet verfügen, daß die Schenkung zurückgenommen werden darf, wenn der Beschenkte sich einer groben Undankbarkeit gegen den schuldig macht, der ihn beschenkt hat. Ein gegenseitiger Uebergang des Eigenthums durch Kauf und Tausch findet von dem Augenblicke an Statt, da der Vertrag in dieser Hinsicht abgeschlossen ist,

ob-

obgleich die erste Erwerbung eines materiellen Eigenthums nicht ohne physische Besitzergreifung möglich ist (§. 21.). Den zufälligen Schaden, der die Sache trifft, trägt also natürlicherweise sogleich nach abgeschlossenem Vertrage der neue Eigenthümer, wo nicht besondre Verabredungen, oder positive Gesetze, den Fall anders bestimmen. Die unendlich mannigfaltigen Bedingungen, unter denen das Gebrauchsrecht ohne Veränderung des Eigenthums durch Verleihen, Vermiethen und Verpachten von einer Person an eine andre übergehen kann, können zwar durch keine positiven Gesetze genau voraus bestimmt, aber im Allgemeinen doch unter Regeln gestellt werden, die zur Entscheidung in streitigen Fällen nöthig sind, wo die Verabredungen nicht bestimmt genug waren, und die Natur der Verhältnisse mehrere Auslegungen zuläßt, z. B. wo nicht bestimmt verabredet ist, ob man eine geliehene, oder gemiethete Sache weiter verleihen, oder vermiethen darf. Durch Abtretung des Gebrauchsrechts an einen Andern wird aber das Eigenthumsrecht selbst von dieser Seite so beschränkt, daß es ohne diese Beschränkung nicht an einen Dritten übergehen kann. Der Verkauf bricht also nicht die vorhergegangene Miethe, außer nach besondern Verabredungen, oder nach positiven Gesetzen (vergl. §. 60.).

Selbst die Verabredungen dürfen in diesen Verhältnissen positiven Beschränkungen um des gemeinen Besten willen unterworfen werden, z. B. durch Gesetze gegen den Wucher bei der Verleihung von Geldern gegen Zinsen. Der Zweck, um dessen willen man den bloßen Besitz eines materiellen Dinges einem Andern überläßt, ist gewöhnlich die Sicherheit, entweder des Eigenthums selbst in einem Depositum, oder der Wiederbezahlung einer Schuld bei Pfandverträgen. Ob und wie weit nun aber bei diesen Besitzungsverträgen auch ein Gebrauch der Sache dem Besitzer zustehen soll, bleibt wieder beliebigen Verabredungen überlassen, wo die positive Gesetzgebung nicht auch in dieser Hinsicht nöthige Beschränkungen einführt. Bekanntlich *bedarf* die künstliche Verwandlung des eigentlichen Pfandrechts in ein Hypothekenrecht einer besonders genauen Bestimmung durch positive Gesetze, und einer besondern Oberaufsicht der Regierung im Staate. Zu den eigentlichen Personal- oder Dienstleistungsverträgen, nicht zu den Realverträgen, muß die Vermiethung des häuslichen Gesindes gezählt werden. Schlechthin nichtig sind nach dem Naturrechte nur diejenigen Dienstleistungsverträge, die einem allgemeinen Vernunft-

und

und Menschenrechte, oder den erworbenen Rechten Anderer, widerstreiten.

62. Nach den Grundsätzen des allgemeinen Vernunft- und Menschenrechts (§. 24.) können alle die veräußerlichen Rechte, die durch Realverträge (§. 61.) an andre Personen übergehen können, auch durch testamentarische Verfügungen vererbt werden. Aber schon die Zweifel, die über die Gewißheit solcher Verfügungen entstehen können, machen eine richterliche Entscheidung nach positiven Gesetzen nöthig (§. 24.). Wie das Recht, testamentarisch zu verfügen, im Staate nach den Grundsätzen der Intestaterbfolge beschränkt werden darf, ist oben (§. 56.) gezeigt. Aber auch in andrer Hinsicht kann die Gültigkeit der Testamente durch positive Gesetze, den besondern Verhältnissen gemäß, an Bedingungen geknüpft werden, die dem Naturrechte im Staate nicht widerstreiten. Die zu diesen Bedingungen unter gewissen Umständen gehörenden Formalitäten mögen zuweilen unnütz seyn; im Ganzen tragen sie doch auch zur Verminderung der Streitigkeiten über die natürliche Gültigkeit der Testamente mehr oder weniger bei. Die Fideicommisse, die nach allgemeinen Rechtsbegriffen eben so gültig, wie unmittelbare Erbeinsetzungen, sind, müssen von der

 gesetz-

Untersuchungen nicht, wie es seit Kant üblich geworden ist, mit dem allgemeinen Staatsrechte vermischen muß, sind schon vorläufig angeführt (§. 26 und 43.). Wollen wir nun ohne vorgefaßte Meinungen den wahren Grundsätzen des allgemeinen Criminalrechts weiter nachforschen, so leuchtet ein, daß wir uns zuerst die Begriffe von Verbrechen und Strafen in ihrem ganzen Umfange verdeutlichen müssen, um die Beschränkungen, die eben diese Begriffe durch die Naturrechtslehre erhalten, nicht zu verkennen. Denn daß der allgemeine Begriff von Strafe ein Begriff ist, der unmittelbar auf dem moralischen Bewußtseyn ruht, und weit mehr umfaßt, als zur Naturrechtslehre gehört, leidet keinen Zweifel (vergl. besonders §. 48. der allg. prakt. Philos.). Entzieht man aber in der Naturrechtslehre diesem Begriffe die Unterlage, die er im allgemeinen moralischen Bewußtseyn hat, so entzweiet sich die Theorie mit eben diesem Bewußtseyn, und dadurch mit den ersten Grundsätzen des Naturrechts selbst. Ohne Voraussetzung einer innern, eigentlich moralischen Schuld ist überall keine wahre Strafe denkbar. Aber die moralische Schuld in ihrer ganzen Tiefe zu ermessen, vermag nur der ewige Gewissensrichter, der das dem menschlichen Verstande nur sehr unvollkommen erkennbare Verhältniß der Freiheit zur

verbieten, sondern auch Jedem, der das verbietende Gesetz zu übertreten geneigt seyn möchte, um ihn abzuschrecken, ein bestimmtes Uebel als Strafe anzudrohen, und, wenn er dadurch sich nicht hat abschrecken lassen, ihm das angedrohete Uebel wirklich und insofern von Rechts wegen zuzufügen, als er es sich selbst zugezogen hat, indem er sich durch die Drohung nicht abschrecken ließ. Allerdings ist der Zweck, von Verbrechen abzuschrecken, ob er gleich um so weniger erreicht wird, je mehr Verbrechen dessen ungeachtet begangen werden, von der Criminalgesetzgebung nicht zu trennen. Auch die Wohlthätigkeit dieses Zwecks, wenn die Strafgesetze übrigens gerecht sind, leidet keinen Zweifel. Aber wer die Gerechtigkeit der Strafgesetze selbst auf das Princip der Abschreckung zurückführt, verwirrt die Begriffe von Recht, Schuld, und Strafe, und spricht der höchsten Gewalt im Staate ein Recht zu, das sie nicht hat. Denn diese beim ersten Anblicke dem unbefangenen Verstande sich anschmeichelnde Abschreckungstheorie zerstört erstens den wahren Begriff von einem Verbrechen. Niemand wird ein Verbrecher dadurch, daß er sich vor einer Drohung nicht fürchtet. Ein Verbrechen ist eine in sich selbst rechtswidrige Handlung. Ein Strafgesetz, das eine nicht in sich selbst rechtswidrige Handlung verbietet, ist ein unge-

ungerechtes Gesetz, auch wenn es von der höchsten Gewalt im Staate ausgeht. Die Abschreckungstheorie muß also **zweitens** entweder die Herzhaftigkeit, die den Gefahren trotzt, für das eigentliche Ur-Verbrechen erklären, oder wenigstens ihre Unzulänglichkeit gestehen, wenn sie auf ein andres Princip hinweiset, um die Rechtmäßigkeit der Strafgesetze zu deduciren. Diese Rechtmäßigkeit kann aber **drittens** auch darin nicht liegen, daß derjenige, der dem Gesetze trotzt, seinem eignen Willen das Uebel zuzuschreiben hat, das ihn trifft, wenn er als Verbrecher bestraft wird; denn auch durch ein erlaubtes Wagstück kann man sich ein Uebel zuziehen, das man darum nicht als Strafe verdient hat. Das Ur-Verbrechen kann also nach der Abschreckungstheorie, wenn es *nicht in der* Herzhaftigkeit, die den Gefahren trotzt, bestehen soll, nur auf Widersetzlichkeit gegen den erklärten Willen des Gesetzgebers zurückgeführt werden. Diese Widersetzlichkeit ist denn allerdings ein Verbrechen in allen Verhältnissen, wo die höchste Gewalt im Staate von Rechts wegen Gehorsam verlangt. Aber nach der Abschreckungstheorie ist die Widersetzlichkeit gegen den Willen des Gesetzgebers schon als solche, also in allen Fällen und *in* jeder Hinsicht, ein Verbrechen. Also führt diese Theorie **viertens** gerades Weges zum Despotismus

mus (§. 28.), indem sie dem Gesetzgeber das Recht zuspricht, jede ihm mißfällige Art von Handlungen nach Belieben für Verbrechen zu erklären und als Verbrechen zu bestrafen. Will man aber, um diese Folgerung dadurch herumbeugen, daß man die Beschränkung hinzusetzt, die gesetzgebende Gewalt im Staate solle nur solche Handlungen verbieten, die den Zwecken des Staats wirklich zuwiderlaufen, so verweiset uns diese Lehre wieder an ein andres, in ihr selbst nicht liegendes Princip, nämlich auf den Begriff vom Zwecke oder von den Zwecken des Staats, also am Ende doch auf das Princip der öffentlichen Sicherheit und einer gewissen Ordnung, ohne die kein Staat bestehen kann.

Wie es gekommen, daß die Abschreckungstheorie in den Schulen neuerer Criminalrechtslehrer ein so großes Glück gemacht hat.

65. Aber die eben auseinander gesetzten Verfälschungen des Begriffs von menschlicher Strafgerechtigkeit (§. 63. 64.) gehen auch von der durchaus irrigen Meinung aus, daß das allgemeine Criminalrecht nur als ein Zweig des allgemeinen Staatsrechts zu betrachten sey, und daß außer der höchsten Gewalt im Staate niemand das Recht habe, eine Handlung als ein Verbrechen zu be-

stra-

strafen. Daß diese Meinung dem allgemeinen Vernunft- und Menschenrechte widerstreitet, konnte schon oben (§. 25.) gezeigt werden. Dasselbe dort erläuterte **Sicherungsrecht**, nach welchem man unter gewissen Umständen, und wo andre Gründe es nicht verbieten, auch in Privatverhältnissen auf Kosten dessen, der sich einer Rechtsverletzung gegen uns schuldig gemacht hat, sich gegen ihn sichert durch ein Uebel, das man ihm als verdiente Strafe zufügt; dieses angeborne Recht eines Jeden nimmt im Staate nur einen andern Charakter an. Oeffentliche Sicherheit ist unter den Zwecken, um derer willen man einer höchsten Gewalt sich gern unterwirft, einer der ersten (§. 32.). **Das Princip der öffentlichen Sicherheit** ist das erste gültige Princip des *positiven* Criminalrechts. Aber auch Handlungen, die nicht die öffentliche Sicherheit stören, dürfen von der höchsten Gewalt im Staate verboten werden, wenn sie gegen eine **öffentliche Ordnung** streiten, ohne welche der Staat seine übrigen vernünftigen Zwecke nicht erreichen kann (§. 32.). Wer solche Verbote übertritt, darf also auch gestraft werden, wo das Verbot sonst ohne die nöthige Wirkung seyn *würde*. In beiden Fällen gründet sich das Recht, zu strafen, auf eine moralische **Verschuldung**, die in der **Handlung selbst** liegt; und insofern ist die

Strafe

Strafe wirkliche Vergeltung (§. 63.). Diese Vergeltung unterscheidet sich aber von derjenigen, die nur dem ewigen Gewissensrichter zukommt, wesentlich dadurch, daß nach den Gesetzen der menschlichen Strafgerechtigkeit die zu bestrafende Handlung nur zu den moralisch freien Handlungen überhaupt muß gezählt werden, also dem, der sich dieser Handlung schuldig machte, als ein Verbrechen, oder Vergehen, muß angerechnet werden können; denn ohne diese Imputabilität hebt der wahre Begriff einer Strafe sich selbst auf. Aber diese Imputabilität ist nach den Gesetzen der menschlichen Strafgerechtigkeit nur die moralische Bedingung der Möglichkeit (conditio, sine qua non) einer gerechten Strafe; der Zweck dieser Strafe ist nicht die Vergeltung; denn diese liegt, als solche, außerhalb aller menschlichen Befugniß (§. 63.). Wie weit auf den muthmaßlichen Antheil, den die innere Freiheit an der unerlaubten Handlung hatte, bei der Art der Bestrafung Rücksicht genommen werden muß, werden wir nachher sehen. Der nächste rechtmäßige Zweck der Strafen im Staate bleibt aber immer, daß die öffentliche Sicherheit und eine nothwendige öffentliche Ordnung durch den, dem ein Uebel als Strafe zugefügt wird, ferner nicht, oder doch weniger, gestört werde. Kein gerechtes Strafgesetz

erklärt

erklärt also eine Handlung für ein Verbrechen, wenn die verbotene Handlung nicht als wirkliche Rechtsverletzung; oder als Störung einer nothwendigen öffentlichen Ordnung in sich selbst ein Verbrechen ist. Das gerechte Strafgesetz drückt nur aus, daß die gesetzgebende Gewalt eine bestimmte Handlung für ein Verbrechen anerkennt und auf eine bestimmte Art bestrafen wird. Die in der Bekanntmachung des Strafgesetzes liegende Drohung (§. 64.) hat zugleich den wohlthätigen Zweck, durch Erregung der Furcht vor der Strafe etwas zur Verhütung des Verbrechens beizutragen. Der vernünftige Zweck, Andre von dem Verbrechen abzuschrecken, wird auch durch die Vollziehung der Strafe zum Theil, wenn gleich oft nur sehr unvollkommen, erreicht. Der Verbrecher selbst soll, wenn er nämlich seine Freiheit wiedererhält, durch die erlittene Strafe abgeschreckt werden, das Verbrechen wieder zu begehen. Aber in die Absicht, ein Exempel zu statuiren, wie man es nennt, ein Verbrechen strenger bestrafen, als es übrigens seiner Natur nach zu bestrafen gewesen seyn würde, ist schreiende Ungerechtigkeit. Wo die Bestrafung, der Natur der Sache nach, von der Art seyn kann, daß sie auch zur Besserung des Verbrechers etwas beiträgt, soll

auch

auch dieser Zweck von der Criminalgesetzgebung nicht übersehen werden.

Unterscheidung der eigentlichen Strafe von der Züchtigung.

66. Aus dieser Deduction der Strafgerechtigkeit im Staate folgt nun freilich auch die Wahrheit, die in so übeln Ruf gerathen ist, daß zur Rechtmäßigkeit der Strafen, die von der höchsten Gewalt ausgehen, ein vorhergegangenes und öffentlich bekannt gemachtes Strafgesetz gar nicht unumgänglich nothwendig ist. Denn der Ungehorsam gegen gerechte Gesetze ist zwar auch, schon für sich allein betrachtet, ein Verbrechen; aber in dieser Hinsicht sind alle durch ein gerechtes Gesetz verbotene Handlungen einander gleich. Was eine Handlung zu einer besondern Art von Verbrechen macht, ist immer das Unrecht, das in ihr selbst liegt, und nicht aufhört, ein Unrecht zu seyn, auch wenn es durch kein positives Gesetz verboten ist. Wenn also z. B. in einem Staate Mord und Diebstahl noch nicht durch positive Strafgesetze verboten wären, würde die höchste Gewalt doch die Mörder und Diebe nach denselben Grundsätzen strafen dürfen, nach denen das natürliche Sicherungsrecht (§. 25.) nicht zu bezweifeln ist. Aber durch eine bestimmte Criminalgesetz-

 gebung

gebung dafür zu sorgen, daß dieser Fall, wo mög- lich, nie eintrete, ist eine der ersten Pflichten der Regierung; denn das Gesetz, das freilich auch ungerecht seyn kann, setzt wenigstens der Will- kür bestimmte Schranken (vergl. §. 41.); und nirgends ist schon der bloße Schein der Willkür einer rechtmäßigen Regierung unwürdiger, als bei Bestrafungen, deren Nothwendigkeit und Zulässig- keit nach Grundsätzen des Naturrechts überdies die höchste Gewalt denen, die das Gesetz trifft, be- sonders darzulegen nicht verpflichtet ist. Unum- gänglich nothwendig zur Rechtmäßigkeit der Bestra- fung ist also auch zweitens nicht, daß dem Ver- brecher das Strafgesetz, das ihn trifft, bekannt gewesen sey. Aber eine gelindere Strafe muß das Gesetz selbst für diesen Fall bestimmen, *weil im- mer* möglich bleibt, daß die verbotene Handlung unterblieben, also von dem, den das Gesetz trifft, in dieser Beziehung nichts zu besorgen gewesen wäre, wenn er das Gesetz gekannt hätte. Nur darf drittens auch nicht jede Bestrafung für un- gerecht erklärt werden, wo die Regierung das Ver- brechen hätte verhüten können. Aber wo ins Auge fällt, wie die Regierung durch zweckmäßige Maßregeln ein Verbrechen leicht hätte verhüten können, liegt in der Bestrafung eine Härte, die eine Regierung nicht beliebt machen kann. Noth-

wendig

wendig ist viertens auch nicht das Geständniß des Verbrechers zur Rechtmäßigkeit der Strafe. Aber daß, fünftens, dem Princip der Strafgerechtigkeit im Staate gemäß, um der öffentlichen Sicherheit und einer nothwendigen Ordnung willen, auch der bestraft werden muß, wer das wirkliche Verbrechen, das er begangen hat, für kein Verbrechen, und wohl gar für eine besonders lobenswürdige Handlung hält, ist eine traurige Nothwendigkeit, in welche die höchste Gewalt durch den Conflict zwischen dem wahren Rechte und dem irrenden Gewissen gesetzt wird.

Wiederholte Darlegung der bekannten Beweise der Unrechtmäßigkeit der Tortur als eines Mittels, Geständnisse zu erzwingen. Aber ist unter gewissen Umständen ein hartnäckiges Leugnen nicht auch ein Verbrechen?

67. Eine der schwersten Aufgaben für die Criminalgesetzgebung ist die Bestimmung der Arten der Strafe, besonders im Verhältnisse zu der Strafwürdigkeit. Das Princip der Vergeltung, das als Grund der Strafe in menschlichen Angelegenheiten schlechthin verwerflich ist (§. 63. 65.), stimmt in Beziehung auf die Art der Strafe allerdings mit den ersten Grundsätzen des Naturrechts insofern überein, als man selbst eines

 Rechts

Rechts in denselben Verhältnissen verlustig wird, als man es in der Person eines Andern verletzt (§. 7.). Daher sagt auch Jedem ein unmittelbares Bewußtseyn, daß ihm kein Unrecht geschieht, wenn ihm, nach dem Jus talionis, dasselbe Uebel, das er Andern widerrechtlich zugefügt hat, als Strafe wieder zugefügt wird. Aber wenn die Anwendung dieses Princips auch nicht in mehreren Fällen unmöglich, und in einigen, z. B. bei der Bestrafung des Ehebruchs, sogar ungereimt wäre, würde es doch nach den wahren Gründen der menschlichen Strafgerechtigkeit (§. 65.) nicht zur Richtschnur der Criminalgesetzgebung taugen, um jedes Verbrechen auf die zweckmäßigste Art zu bestrafen; denn daß die öffentliche Sicherheit und Ordnung durch den Verbrecher ferner *nicht* gestört werde, soll durch die Bestrafung zunächst bewirkt werden. Dürfte nun dieser Zweck in allen Fällen durch die Todesstrafe, als die einzige, erreicht werden, bei der in keiner Hinsicht zu besorgen ist, daß sie ihren Zweck verfehle, so wäre ein schweres Problem, das den gewissenhaften Criminalgesetzgeber drückt, bald gelöset. Die Todesstrafe überhaupt für ungerecht zu halten, kann nur dem einfallen, wer bezweifelt, daß wenigstens ein Mörder nach den ersten Grundsätzen des Naturrechts sein Recht, in der Menschenwelt zu leben, eben dadurch

durch verwirkt, daß er dieses Recht in der Person eines Andern verletzte. Aber darin liegt die größte Schwierigkeit bei der Bestimmung der Arten der Strafe, daß dabei auch die Härte der Strafe in Betracht kommt. Denn da der nächste Zweck der Strafen im Staate nur dieser ist, zu bewirken, daß die öffentliche Sicherheit und Ordnung durch den, der sie gestört hat, ferner nicht gestört werde, so hört die Strafe auf, gerecht zu seyn, sobald sie härter ist, als die Erreichung ihres Zwecks es verlangt. Aber wie hart nun eben deßwegen eine Strafe seyn darf, läßt sich nicht anders, als empirisch und großen Theils nur nach äußerst unsichern Muthmaßungen erkennen. Ob eine Strafe für hart, oder für gelinde, gelten soll, hängt nicht nur von der Verschiedenheit der herrschenden Denkart und der Sitten in einem Staate ab; es richtet sich nicht nur in jedem Staate auch nach der Verschiedenheit der höheren und niederen Stände; es beruhet zum Theil auch auf der individuellen Natur dessen, den die Strafe trifft. Schon deßwegen ist eine durchaus und in jeder Hinsicht unbezweifelbar gerechte Criminalgesetzgebung ein praktisches Ideal, dem sich die wirkliche Gesetzgebung, auch wenn sie von der aufgeklärtesten Gewissenhaftigkeit ausgeht, doch nur von weitem nähern kann. Je weniger Freiheit das Criminalge-

setz dem Richter läßt, über die Anwendung des Gesetzes in jedem vorkommenden Falle den Umständen gemäß zu urtheilen, desto mehr kann es Gefahr laufen, in der Anwendung ungerecht zu werden. Fest steht indessen der Grundsatz, daß überall, wo eine gelinde Strafe unbezweifelbar ihren Zweck erreichen kann, jede härtere Strafe ungerecht ist. Eben deßwegen müssen die Criminalgesetze nothwendig mit dem Zeitalter sich ändern; und doch verlieren sie an öffentlichem Ansehen, wenn sie sich zu oft ändern. Aus eben diesen Grundsätzen folgt aber freilich auch, daß, wo Todesstrafe erkannt wird, keine quälende Strafe ihr vorangehen oder beigefügt werden darf, obgleich einige Criminalgesetzgebungen in diesem Falle sogar kannibalische Strafen zulassen.

Genauere Ansicht der Gefängnißstrafen, der Landesverweisung, der beschimpfenden Strafen, der Leibesstrafen, der Geldstrafen.

68. Durch die Bestimmung der Grade der Strafwürdigkeit in dem Sinne des Worts, der die Criminalgesetzgebung angeht, wird diese Gesetzgebung noch mehr erschwert. Denn die Beurtheilung der Strafwürdigkeit im ganzen moralischen Sinne liegt außerhalb der Competenz aller menschlichen Gerichtsbarkeit, weil sie mit dem

Prin-

Princip der moralischen Vergeltung (§. 63.) zusammentrifft, nach welchem eine Handlung um so strafwürdiger ist, je mehr Intensität des bösen Willens durch diese Handlung sich ausgedrückt hat. Aber wenn gleich der Grad der innern Freiheit, der bei der Beurtheilung des bösen Willens nothwendig in Betracht kommt, jedem menschlichen Richter verborgen ist, so gehört doch irgend ein Grad von innerer Freiheit auch nach dem wahren Princip des Criminalrechts im Staate zur moralischen Möglichkeit eines Verbrechens, also auch zur Gerechtigkeit der Strafe (§. 65.). Nun läßt sich der Antheil, den die innere Freiheit an einem Verbrechen hat, wenn auch noch so unvollkommen, doch wenigstens mit psychologischer Wahrscheinlichkeit mehr oder weniger erkennen aus der Geistesrohheit und Unwissenheit, oder der Cultur und Aufklärung des Verbrechers, und aus den muthmaßlichen Graden der Besonnenheit und überlegten Absichtlichkeit, mit der er das Verbrechen beging. Will die Criminalgesetzgebung gar keine Rücksicht auf diese Verhältnisse einer äußern Handlung zu ihrem moralischen Ursprunge nehmen, so entzweiet sie sich mit dem wahren Begriffe von Strafwürdigkeit überhaupt. Daher werden auch überall Kinder, die Verbrechen begehen, gelinder bestraft, als Erwachsene, denen man einen hö-

heren Grad von moralischer Aufklärung und Besonnenheit zutrauet. Eben dieser höhere Grad von Aufklärung und Besonnenheit macht unter gewissen Umständen den Verbrecher zugleich zu einem gefährlicheren Menschen. Er wird also auch nach dem Criminalprincip der öffentlichen Sicherheit und Ordnung um so härter und strenger bestraft. Aber zu den gefährlichsten Menschen gehören auch die Rohen und Unbändigen, deren brutale Natur doch zugleich die Ursache ist, warum sie mit weniger moralischer Freiheit handeln; und mehrere solcher Menschen, die der Criminaljustiz überliefert werden, sind mehr durch vernachlässigte Erziehung und durch die ihnen selbst unbekannte Gewalt des schlechten Beispiels, als durch eigne Verschuldung in den Zustand gerathen, in welchem sie ein Verbrechen begingen. Durch gelinde Strafen wird gerade gegen diese Classe von Verbrechern der Staat am wenigsten gesichert. Dem Criminalgesetzgeber bleibt also in dieser Hinsicht nichts übrig, als die Ausgleichung dieses moralischen Mißverhältnisses zwischen der Schuld und der Strafe dem ewigen Weltrichter zu überlassen. Ueberhaupt bleibt, auch aus andern Gründen, die Entscheidung zwischen Schuldig, oder Unschuldig d. h. strafwürdig, oder nicht strafwürdig, in Criminalfällen großen Theils eine subjective Gewissenssache.

Würdigung des Gerichts der Geschwornen in dieser Hinsicht.

69. Alle im Staate zu bestrafende Verbrechen zerfallen ihrer Natur nach in zwei Hauptclassen, die man in den positiven Gesetzgebungen selten genau genug von einander unterscheidet. In die erste Classe gehören die eigentlichen Verbrechen oder wahren Rechtsverletzungen, deren Bestrafung um der öffentlichen Sicherheit willen nöthig ist. Diese eigentlichen Verbrechen sind wieder entweder Staatsverbrechen, d. h. sträfliche Handlungen, die unmittelbar gegen den Staat, als solchen, gerichtet sind, oder Privatverbrechen. Ein Staatsverbrechen ist jeder wirkliche und unbezweifelbare Eingriff in die wahre Souveränität (§. 29.) und die aus ihr entspringenden Hoheitsrechte (§. 41 ff.). Welche Handlungen aber in die Sphäre des Hochverraths, als des schwersten Staatsverbrechens, fallen sollen, bedarf besondrer positiver Bestimmungen, wobei die Verschiedenheit der Staatsverfassungen sehr in Betracht kommt. Privatverbrechen sind strafwürdige Verletzungen nicht nur derjenigen Rechte, die wir in einer engern Bedeutung des Worts Privatrechte genannt haben (§. 53.), sondern auch, und zwar vorzüglich, der allgemeinen Vernunft- und Men-

schenrechte (§. 13–26.) insofern, als diese Rechte auch jedem Unterthan positiver Gesetze durch den Staat gesichert werden müssen. Daß Mord, körperliche Verletzungen und Mißhandlungen, Diebstahl, und Zernichtung oder Beschädigung fremden Eigenthums, in diese Abtheilung gehören, wird überall anerkannt. Aber auch Privatverletzungen des Rechts der Gewissensfreiheit (§. 16.) und des Rechts der Ehre (§. 17.) gehören hierher, ob sie gleich gewöhnlich unter andre Titel gestellt, oder gar nicht zu den Gegenständen der eigentlichen Criminalgesetzgebung gezählt werden. Genau genommen, gehören auch alle Verletzungen der Privatrechte des Gebrauchs und des Besitzes eben sowohl, als der Diebstahl, zu den wirklichen Privatverbrechen, zu denen sie gewöhnlich nur deswegen nicht gezählt werden, weil die richterlich zuerkannte Entschädigung (§. 59.) zur Sicherung dieser Rechte hinreichend scheint, und auch der Verlust der Prozeßkosten zum Theil die Stelle einer Geldstrafe vertritt. Doch ist der wahre Begriff vom sogenannten Diebstahl des Gebrauchs (furtum usus) auch in den positiven Gesetzgebungen nicht unbemerkt geblieben. Welche Handlungen als eigentlicher Mord betrachtet werden sollen, kann in mehreren Fällen sehr problematisch werden, z. B. bei

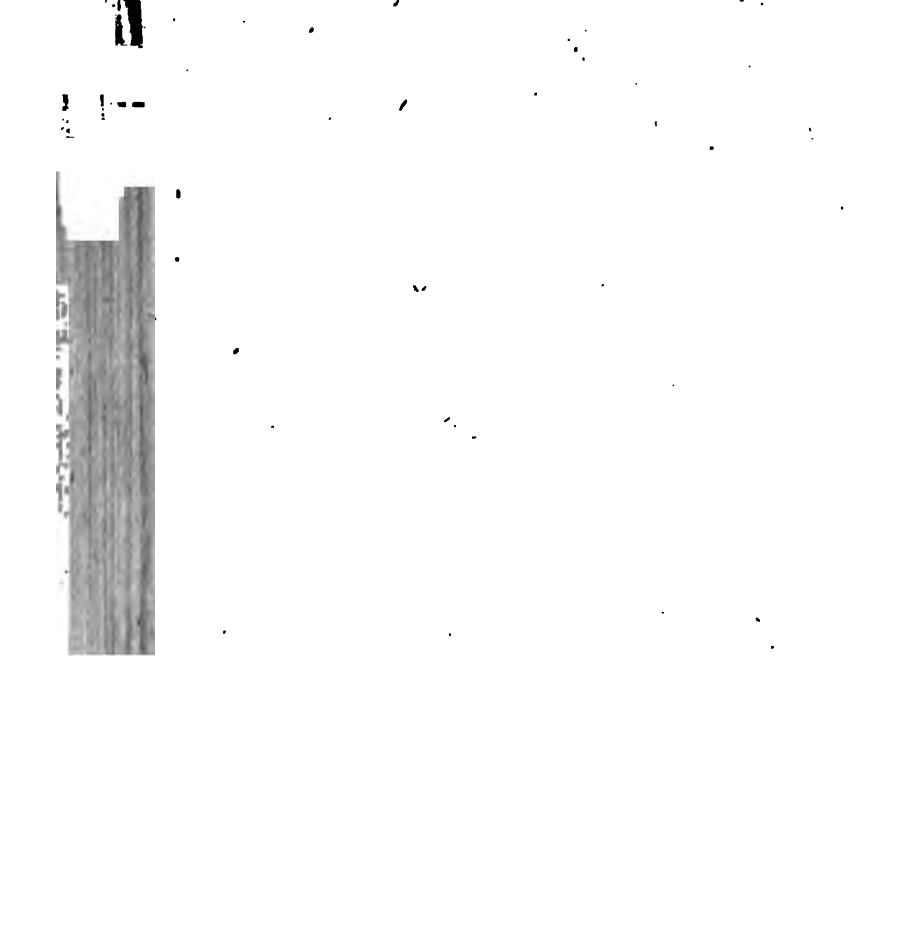
der Bestimmung der wahren Begriffe vom Kindermorde (vergl. §. 13.), von der Tödtung im Zweikampf, und von der Ermordung durch fremde Hände.

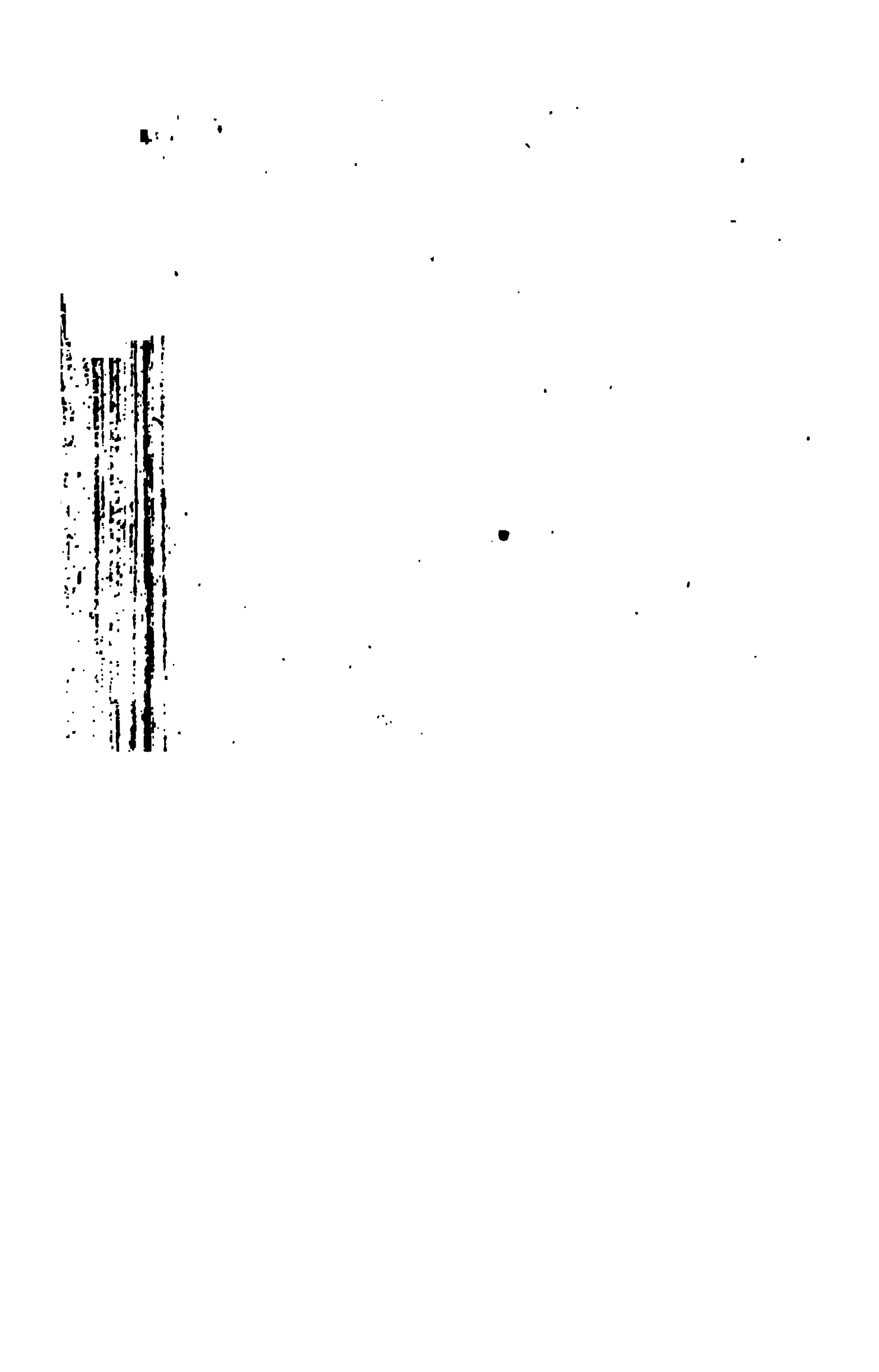
Können die bürgerlichen Veranstaltungen, die vom Selbstmorde abschrecken sollen, als eigentliche Strafe betrachtet werden?

70. Von ganz andrer Natur, als die eigentlichen Verbrechen, sind mehrere andre strafwürdige Störungen einer nothwendigen moralischen Ordnung im Staate (vergl. §. 65.). Diese zweite Hauptclasse von Handlungen, die durch positive Strafgesetze nach sehr verschiedenen Grundsätzen verboten, aber auch in andern Staaten gar nicht als strafwürdig beachtet werden, unterscheiden sich von den eigentlichen Verbrechen wesentlich dadurch, daß sie keine natürlichen Rechtsverletzungen, also nach bloßen Naturrechtsbegriffen gar keine Verbrechen sind. Daß in diese Classe die meisten der sogenannten Polizeiverbrechen gehören, hat man längst bemerkt, seitdem man die Uebertretung mehrerer Polizeigesetze (vergl. §. 47.), die nur eine gewisse öffentliche Ruhe und den öffentlichen Anstand zum Gegenstande haben, mit Strafen zu belegen nöthig gefunden hat. Daher ist auch die schwankende Absonde-

sonderung der eigentlichen Criminalgerichtsbarkeit von der Polizeigerichtsbarkeit, die doch auch Strafen zuerkennt und vollzieht, in mehreren Staaten entstanden. Man nennt solche Strafen ganz passend Disciplinarstrafen. Aber man scheint bis jetzt gänzlich übersehen zu haben, daß mehrere Verbrechen, die in den Criminalgesetzbüchern neben den Mord und den Diebstahl gestellt sind, ihrer Natur nach auch nur zu den disciplinarisch zu bestrafenden Vergehungen gehören. Dahin gehört die Blasphemie, sofern sie überhaupt vernünftigerweise zu den Verbrechen gezählt werden kann, die in die Sphäre der menschlichen Strafgerechtigkeit fallen. Und in eben diese und keine andre Classe gehören die sämmtlichen sogenannten fleischlichen Verbrechen, den Ehebruch *allein*, und zwar auch nur insofern ausgenommen, als er nach dem wahren Begriffe vom natürlichen Eherechte (§. 55.) eine Rechtsverletzung des gekränkten Ehegatten in sich schließt. Zu bedauern aber wäre doch der Ehemann, der die ihm durch die Untreue seines Weibes zugefügte Kränkung nur als eine Rechtsverletzung betrachtete, gegen die er durch gerichtliche Bestrafung des Ehebrechers für die Zukunft gesichert seyn wollte. Auch hat die Erfahrung längst bewiesen, daß die Bestrafung des Ehebruchs nach strengen Criminalgesetzen in der Anwen-

wendung unvermeidlich sich selbst aufhebt, wenn die Sitten so verdorben sind, daß die Verletzung der ehelichen Treue im gemeinen Leben nicht mehr entehrt. Die übrigen Ausschweifungen des Geschlechtstriebes sind eben so wenig wirkliche Rechtsverletzungen, als das Recht irgend eines Menschen durch sie auch nur gefährdet wird, wenn nicht körperliche Gewaltthätigkeit hinzukommt, durch die ein solches Vergehen einen ganz andern und zwar den empörendsten Charakter eines eigentlichen Verbrechens erhält. Zweckmäßige Disciplinarstrafen, besonders solche, die den bösen Lüsten entgegenwirken, sind die einzigen, der Natur dieser Vergehungen angemessenen Strafen, so weit sich überhaupt eine Verminderung des Uebels, dem man auf diesem Wege abhelfen will, von der Wirkung der Strafgesetze erwarten läßt. Aber zur weiteren Ausführung dieser Bemerkungen ist hier kein Raum. Ueberhaupt wird der Theil des Naturrechts, der die Criminalgesetzgebung angeht, erst fruchtbarer durch unmittelbare Verbindung mit dem positiven Criminalrechte, das mehr, als jeder andre Theil der positiven Rechtswissenschaft, einer philosophischen Bearbeitung bedarf.










Stanford University Libraries
3 6105 013 419 044

B
82
.B6
1820
v.2

DATE DUE

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA
94305

